# ثقافت

جنوری ۱۹۶۱ء

ارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

جنوری سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۱



سالانہ: آٹھ روپے　فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

# تاثرات

صدر پاکستان کے حالیہ دوروں نے ہماری خارجہ پالیسی میں جان ڈال دی ہے۔ عرب ممالک کے سربراہوں کے دلوں میں اس سے پہلے ہمارے بارے میں کوئی حسن ظن نہیں پایا جاتا تھا۔ بلکہ ان کا برتاؤ بڑی حد تک سرد مہری اور بے گانگی کا غماز تھا۔ اس کے اسباب کیا تھے؟ اور اس بے گانگی و سرد مہری کے لیے درحقیقت کن لوگوں کو مورد الزام ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ یہ بحث ہمارے خیال میں بے موقع بھی ہے اور غیر مفید بھی۔ اس لیے اسے نہ چھیڑنا ہی مناسب ہے۔ دو باتیں بہرحال واضح ہیں۔ ایک یہ کہ صدر پاکستان کی ذاتی کوششوں سے غلط فہمیوں کے تمام دل بادل چھٹ گئے ہیں۔ اور عرب ممالک میں اسلامیانِ پاکستان کا وقار پھر سے بحال ہو گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہماری خارجہ پالیسی میں خوشگوار تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ اور اگر اسے اسی انداز سے آگے بڑھایا گیا۔ تو نہ صرف عرب ممالک اور مشرق اوسط میں ہمیں عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جائے گا بلکہ ہم اس قابل بھی ہو سکیں گے کہ اسلامی دنیا میں اخوت و خیر سگالی کے قدرتی رشتوں کو مضبوط کر سکیں۔ اور خارجہ پالیسی کے جزوی اختلافات کے باوجود اہم اور بنیادی مسائل حیات میں ایک دوسرے کی طرف دستِ اعانت بڑھا سکیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ مغرب کی استعماری مصلحتوں نے ہمیں تقسیم کر رکھا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ بڑی حد تک جدید رجحانات نے دینی اور روحانی اقدار کو جس طرح گزند پہنچایا ہے اس کو دیکھ کر بظاہر ڈھارس نہیں بندھتی۔ اور خیال نہیں پیدا ہوتا کہ ہم کبھی بھی مل جل کر اپنے اقتصادی، تعلیمی اور ثقافتی مسائل پر غور کر سکیں گے۔ اور اقدار اسلامی کے احیا اور زندگی کے لیے کوئی مؤثر قدم اٹھائیں گے۔ مگر اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ مادیت کے اس دور میں بھی دے دے کر آج اسلام ہی وہ رشتہ ہے جو اتحاد و یگانگت کے ولولوں کو زندہ کر سکتا ہے اور ہمارے لیے ایک دوسرے کے مسائل کو ہمدردی سے سمجھنے میں ممد و معاون

# ترتیب



---


طابع ناشر — پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ — انجمن حمایت اسلام پریس۔ لاہور

مقام اشاعت — ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ڈال دیا تو یہ کتنی بڑی محرومی ہوگی۔

پنجابی کے بہی خواہوں کو اس حقیقت پر بھی غور کرنا چاہیے کہ زبانوں کے نشو و ارتقا میں کن عناصر کو حقیقۃً دخل حاصل ہے؟ اور کون عناصر ایسے ہیں جو صرف پروپیگنڈا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ حضرات پنجابی کی حقیقی ترقی کے خواہاں ہیں اور اس کو ایک تہذیبی ورثہ کی حیثیت سے زندہ رکھنا چاہتے ہیں تو اس میں غالب، میر، نذیر احمد، شبلی، حالی، ابوالکلام اور اقبال ایسی بلند شخصیتیں پیدا کرنا چاہئیں۔ ثروتِ افکار اور ثروتِ اشخاص کے بغیر کوئی زبان بھی شائستۂ التفات نہیں ہو پاتی۔ ہماری رائے میں جب تک کچھ پڑھے لکھے اور باذوق حضرات اس کو اپنی فکری صلاحیتوں سے مالامال نہیں کرتے اور سنجیدگی سے تصنیف و تالیف اور گوناگوں تراجم کے ذریعہ اس کی ادبی ثروت کو بڑھانے کی کوششیں نہیں کرتے، اس وقت تک اس کو ذریعۂ تعلیم قرار دینا صحیح نہیں۔ ان حالات میں پنجابی کے موئدین ہمیں معاف فرمائیں گے اگر ہم یہ کہیں کہ ان کی یہ تجویز قبل از وقت بھی ہے اور ہمارے وسیع ترین مقاصد کے خلاف بھی۔ قبل از وقت اس لیے کہ ہنوز اسے ترقی و تکمیل کی بہت سی منزلیں طے کرنا ہیں۔ اور مضر اس لیے کہ اس نوع کی تجاویز سے ہمارے ان ملی مقاصد کو نقصان پہنچتا ہے جن کے لیے قریب قریب ایک صدی سے ہم کوشاں ہیں۔ خدا کے لیے اردو کو اب بغیر کسی مزاحمت کے آگے بڑھنے دیجیے۔ اور کوئی قدم ایسا نہ اٹھایے جس سے وحدتِ فکر کی بنی بنائی فضا کو نقصان پہنچے۔ ہاں پنجابی ہی نہیں۔ دوسری علاقائی زبانوں کی بھی ترقی و فروغ کے لیے اپنی کوششیں جاری رکھیے۔ ان سے کون روکتا ہے۔ لیکن ان کوششوں کو صرف اس نہج سے منظم کیجیے کہ کسی صورت سے بھی اردو سے تصادم نہ ہونے پائیں۔ اور اردو کی یہ حیثیت بہر حال قائم رہے کہ یہ ہماری علمی، تہذیبی اور ملی زبان ہے اور اس میں ہمارا قیمتی ذخیرہ بھی ہے۔ یہ ہماری تہذیب و تمدن کی حفاظت کی بہترین ضامن ہے اور یہ کہ یہی وہ زبان ہے جسے ہمیں پورے ملک میں سرکاری زبان کی حیثیت سے رائج کرنا ہے۔

---

ثابت ہو سکتا ہے۔ صدر پاکستان کے حالیہ دورے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس رشتہ کو اب بھی مضبوط کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ اس نوع کی کوششیں اگر اخلاص و تدبر پر مبنی ہوں تو شاندار نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور اتحاد عالم اسلامی کا پرانا خواب نہ صرف حقیقت و بیداری کی شکل اختیار کر سکتا ہے بلکہ اس طرح کی مساعی کی بدولت پورے عالم اسلامی میں اسلامی اقدار کے لیے طلب و جستجو کے جذبات کو ابھارا بھی جا سکتا ہے۔

---

کچھ ادبی حلقوں کی طرف سے یہ تجویز پیش کی جا رہی ہے کہ پنجابی زبان کو ذریعہ تعلیم قرار دیا جائے۔ ہم اس سے دیانتدارانہ اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ کوئی شخص بھی پنجابی ادب کے فروغ و ترقی کا مخالف نہیں۔ وارث شاہ اور بلھے شاہ نے اپنے کمالات فن کا جس پیاری اور البیلی زبان میں اظہار کیا ہے اسے بلا شبہ زندہ رہنا چاہیے۔ اسے زندہ رہنے اور ترقی کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ اس کی شاعری، اس کے گیت اور جاندار لغات اس کا مایۂ ناز سرمایہ ہیں۔ اور ایسا سرمایہ ہیں کہ جس کے بل بوتے پر یہ زبان زندہ رہے گی یہ اس لیے نہیں پھلے پھولے گی اور پروان چڑھے گی کہ اردو کی حریف ہے۔ اس لیے بھی نہیں کہ پنجابیوں میں اس کے لیے کوئی خاص تعصب پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس لیے کہ اس میں ترقی و فروغ کی وہ تمام صلاحیتیں پائی جاتی ہیں جنہیں کسی ہونہار زبان میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ یا جو کسی زبان کی زندگی کی بجا طور پر ضامن ہو سکتی ہیں۔ یعنی نکھار، بانکپن، زور اور رسیلا پن۔ سبھی چیزیں تو اس میں موجود ہیں۔ مگر اس کے پہلو بہ پہلو دیکھنا یہ ہے کہ ہم زندگی کے کس مرحلہ میں سے گزر رہے ہیں۔ ہمارے مقاصد کیا ہیں۔ اور گذشتہ صدی سے ہماری ادبی و علمی کوششوں نے اظہار مطالب کی کیا متعین صورت اختیار کی ہے۔ اور آیا اس تجویز سے ہماری ان گراں قدر مساعی کو نقصان تو نہیں پہنچتا جو ماضی میں ہم نے انجام دیں اور جن پر ہمیں ناز ہے۔ خدا خدا کر کے اردو نے یہ مقام حاصل کیا ہے کہ ہمارے علمی، تصنیفی اور ادبی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ ہم میں وحدت خیال کی روح پھونک سکے۔ ہم میں تہذیبی یکسانی پیدا کر سکے۔ اور ملک کے تمام خطوں کو ایک فکری رشتے میں منسلک کر سکے۔ اب اگر ہماری توجہات مختلف مقامی بولیوں کے نشوو ارتقاء کی طرف مبذول ہو گئیں۔ اور ہم نے اپنے اونچے، وسیع تر، اور تہذیبی و تمدنی نصب العینوں کو پس پشت

محمد جعفر پھلواروی

# اطاعتِ رسولؐ کی حدود

قرآن پاک میں اطاعتِ رسولؐ پر بار بار اتنا زور دیا گیا ہے کہ معمولی مسلمان بھی اس سے بے خبر نہیں۔ اس سے زیادہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ

| | |
|---|---|
| ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ ۔ | جو رسول کی اطاعت کرے گا وہ عین اللہ ہی کی اطاعت ہوگی۔ |

اور یہ کلیہ ہر رسول کے ساتھ وابستہ ہے جیسا کہ ارشاد ہوا

| | |
|---|---|
| وَمَا ارسلنا من قبلک من رسول الا لیطاع باذن اللہِ ۔ | ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھیجا وہ اسی لیے کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔ |

پھر بیشتر جگہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ ہی رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً

| | |
|---|---|
| اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول ۔ | اللہ کی اطاعت کرو۔ اور رسول کی اطاعت کرو۔ |

ایک آیت میں تین اطاعتوں کا بھی ذکر ہے

| | |
|---|---|
| اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم ۔ | اللہ کی اطاعت کرو۔ نیز رسولؐ اور اپنے اولی الامر کی بھی اطاعت کرو۔ |

یہاں قدرتاً ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ تین تین اطاعتیں کیسی ہیں؟ کیا اطاعتِ الٰہی، اطاعتِ رسولؐ اور اطاعت اولی الامر تینوں کی ایک ہی حیثیت ہے؟ اگر ایسا ہے تو کیا اسے شرک فی الطاعۃ نہ کہا جائے گا؟ ظاہر ہے کہ اگر ان تینوں اطاعتوں کی حیثیت ایک ہی ہو تو اللہ، رسول، اور اولی الامر کی اطاعتوں میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ یقیناً یہاں سب میں فرق ہوگا اور ہر ایک کی اطاعت کی کچھ الگ حدود ہوں گی۔

یہاں خاص طور پر زیر غور مسئلہ اطاعتِ رسولؐ ہے کہ اس کی کیا حیثیت ہے؟ اگر یہ اطاعت اللہ کی اطاعت کی طرح ہے تو اللہ اور رسولؐ کی اطاعتوں میں کیا فرق ہے؟ اور

اثر صہبائی

# خمخانۂ حیات

جنت بکف ہوں، دامن صحرا نہیں ہوں میں　　صبح بہار ہوں شب یلدا نہیں ہوں میں!

میری حیات خون تمنا سے لالہ رنگ　　شاداں ہوں نوحہ خوان تمنا نہیں ہوں میں

خمخانۂ حیات ہوں بحر نشاط ہوں　　منت گزار خضر و مسیحا نہیں ہوں میں

اپنے ہی دل کی سیر سے فرصت نہیں مجھے　　مشتاق سیر وادی سینا نہیں ہوں میں

ٹکرا کے مجھ سے سنگ حوادث میں پاش پاش　　ہوں کوہسار، ساغر و مینا نہیں ہوں میں

تو ساتھ ہے تو دونوں جہاں میرے ساتھ ہیں　　میدان کارزار میں تنہا نہیں ہوں میں

میرے حضور لرزہ براندام اہرمن　　شیر خدا ہوں میں سگ دنیا نہیں ہوں میں

سر پر ازل کا تاج، تہ پا ابد کا تخت　　مرد خدا ہوں قیصر و کسریٰ نہیں ہوں میں

صہبائی ایک عالم مستی ہے رات دن

ممنون بربط و خم صہبا نہیں ہوں میں!

۲۔ دوسری حیثیت ہے امیر (اولی الامر) کی۔ اس حیثیت سے بھی حضورؐ کے ہر فرمان کی اطاعت واجب ہے۔ اور حکم خداوندی ...... واولی الامر منکم کے تحت ہی یہ چیز آتی ہے۔ لیکن ایک فرق آنحضرتؐ کی امارت اور دوسرے اولی الامر کی امارت میں ضرور رہے گا اور وہ یہ ہے کہ دوسرے تمام اولی الامر میں یہ امکان موجود ہے کہ کسی وقت عمداً یا خطاً اس کی بات فرمانِ الٰہی کے خلاف ہو۔ لیکن آنحضرتؐ کے متعلق ایسا گمان کرنا بھی کفر تک لے جانے کے لیے کافی ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ فرمانِ الٰہی موجود ہو اور حضورؐ اس کے خلاف کچھ فرمائیں۔ آنحضرتؐ کا مقصدِ بعثت ہی تھا احکامِ خداوندی کی اطاعت کرنا اور کرانا۔ تمام اولی الامر کی اطاعت میں کسی وقت معصیۃ الخالق کا امکان ہو سکتا ہے۔ لیکن آنحضرتؐ کی امارتی اطاعت میں معصیت الخالق کا گمان بھی کفر ہے۔

۳۔ حضورؐ کی تیسری حیثیت ہے قاضی (جج) کی۔ اس حیثیت سے بھی حضورؐ کے ہر فیصلے کی اطاعت بے چون وچرا واجب ہے اور اس سے انکار کفر کے سوا کچھ نہیں۔ قرآن نے اسے واضح لفظوں میں یوں بیان فرما دیا ہے کہ

| | |
|---|---|
| فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ٥ (قرآن مجید) | تمہارے رب کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے جب تک تمہیں (اے رسولؐ) اپنے اختلافی معاملات میں حکم نہ بنائیں۔ اور پھر (اسی قدر نہیں بلکہ) تمہارے فیصلے سے اپنے دلوں میں کوئی تنگی بھی نہ محسوس کریں۔ بلکہ پوری طرح سر تسلیم خم کر دیں۔ |

اسی مضمون کو ایک اور جگہ یوں دہرایا گیا ہے کہ:

| | |
|---|---|
| وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم ........ | اللہ اور اس کا رسولؐ جب کوئی فیصلہ کر دے تو کسی مسلمان مرد و زن کو اس معاملے میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا ..... ۔ |

اور اسی سلسلے کی کڑی اس آیت کو بھی سمجھیے کہ:

| | |
|---|---|
| النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسهم | نبی اہل ایمان پر خود ان کی اپنی ذات سے بھی زیادہ اختیار رکھتا ہے۔ |

اگر یہ اطاعت اولی الامر کی اطاعت جیسی ہے تو رسولؐ اور اولی الامر کی اطاعتوں میں کیا فرق ہوا خصوصاً جب کہ اس آیت میں اللہ کی اطاعت کو الگ اور رسولؐ کی اطاعت کو اولی الامر کی اطاعت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے؟

اللہ کی اطاعت ہر مسلمان پر غیر مشروط طریقے پر فرض ہے۔ اس میں کسی بحث کی گنجائش نہیں۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اولی الامر کی اطاعت غیر مشروط نہیں۔ آنحضرتؐ نے اولی الامر کی اطاعت کی حدود یوں واضح طور پر بتا دی ہیں کہ:

لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق — کسی مخلوق کی طاعت وہاں نہیں ہو گی جہاں خالق کی نافرمانی ہوتی ہو۔

ہمیں ایسی نظیریں بھی ملتی ہیں کہ طاعت امیر کی ہزار تاکیدوں کے باوجود بعض اوقات امیر کی نافرمانی کی گئی۔ کیونکہ اسے طاعتِ الٰہی کے خلاف سمجھا گیا۔ اور آنحضرتؐ نے اس نافرمانی پر اظہارِ رضامندی بھی فرمایا۔ ایک امیر نے اپنے مامور کو بطورِ سزا آگ میں گھس جانے کا حکم دیا۔ اس نے انکار کیا۔ آنحضرتؐ کو یہ واقعہ معلوم ہوا تو فرمایا: تم نے اچھا کیا جو آگ میں نہ گئے ورنہ اس میں سے کبھی نکل نہ سکتے (یعنی ہمیشہ کے لیے دوزخ میں چلے جاتے)۔

اب غور طلب مسئلہ یہی ہے کہ آنحضرتؐ بہر حال مخلوق ہی ہیں خالق نہیں ہیں۔ اس لیے آپؐ کی اطاعت کی بھی یقیناً کچھ حدود ہوں گی۔ اور آپؐ کی اطاعت، طاعتِ الٰہی کی طرح غیر مشروط نہ ہوگی۔ لیکن یہ مان لینے کے بعد بھی یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا کہ آنحضرتؐ کی اطاعت بھی اسی نوعیت سے مشروط ہے جس نوعیت سے اولی الامر کی اطاعت مشروط ہے۔

جہاں تک ہم غور کر سکے ہیں معاملہ یوں ہے کہ آنحضرتؐ کی چار واضح حیثیتیں ہیں جن کے احکام میں فرق ہے۔ وہی ہذہ:

۱۔ آنحضرتؐ کی ایک حیثیت ہے "رسول" کی۔ اس حیثیت سے حضورؐ جو کچھ فرمائیں وہ وحی الٰہی ہوگی اور اس کی اطاعت نہ فقط ہر مسلمان پر بلکہ خود آنحضرتؐ پر بھی واجب ہے اور اس اطاعت سے انکار کر کے کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا۔ یہ اطاعت براہِ راست طاعتِ الٰہی ہے۔

من نار فلیحملھا او یذرھا (رواۃ السنۃ عن ام سلمہ) — جائے تو وہ دراصل آگ کا ایک ٹکڑا ہے جو اس کے پاس چلا گیا۔ اب اسے اختیار ہے کہ اسے اٹھائے یا چھوڑ دے

آنحضرت صلعم نے بحیثیت قاضی کے اپنی پوزیشن کتنی صفائی سے واضح فرمادی ہے جس پر ایک حرف کا اضافہ نہیں ہو سکتا۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی بیان و شہادت پر ہی اپنا فیصلہ دے گا۔ بیان و شہادت میں اگر فریب ہے تو فیصلہ اصل حقیقت کے مطابق نہ ہوگا۔ لیکن اس کا تسلیم کرنا ضروری ہے اس لیے کہ اس کے سوا قیام عدالت کی اور کوئی شکل ہی نہیں۔ لیکن اس فیصلے کو تسلیم کر لینے کے باوجود کسی قاضی کے متعلق شعوری یا غیر شعوری طور پر جانبداری کا صحیح یا غلط گمان ہو سکتا ہے اور اگر وہ سپریم کورٹ نہ ہو تو اپیل بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن رسول کے فیصلے کی کوئی اپیل نہیں۔ اور اس کے متعلق جانبداری کا گمان کفر کے سوا کچھ نہیں۔

۴۔ آنحضرت صلعم کی مذکورہ تین حیثیتوں ——— وحی رسالت، امر امیر، اور قضائے قاضی ——— کو سمجھنے کے بعد ایک چوتھی حیثیت کو بھی اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ یہ ہے آنحضرت صلعم کی بشری حیثیت۔ اس حیثیت میں آنحضرت صلعم نہ کوئی فرمان وحی پیش فرماتے ہیں، نہ وہ امیر کا امر ہوتا ہے نہ قاضی کا فیصلہ۔ بلکہ وہ ذاتی رائے ہوتی ہے۔ مشورہ ہوتا ہے۔ سفارش ہوتی ہے یا گمان ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور اس کا نہ ماننا قطعاً کوئی کفر نہیں اور مان لینا کوئی واجب و فرض نہیں۔

ایسے بشری ارشادات کو قبول نہ کرنے کی کئی صورتیں ہیں:

(الف) صاف انکار کر دیا جائے

(ب) عذر کیا جائے

(ج) عمل نہ کیا جائے یا اس کے خلاف عمل کیا جائے

(د) اعتراضاً کوئی بات کہی جائے۔

(ھ) مباحثہ کیا جائے

(و) ناگواری کا اظہار کیا جائے ——— وغیرہ وغیرہ۔

یہ ساری شکلیں بات نہ ماننے ہی کی ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی شکل بھی ایسی نہیں جو کفر ہو یا منافیٔ ایمان ہو۔ خیر القرون میں اس کی بہت سی نظیریں پائی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ صحابہ

غرض یہ کہ پیغمبر بحیثیت جج کے جب کوئی فیصلہ دے تو اس کو نہ ماننا بجز کفر کے اور کچھ نہیں۔ یہاں بھی آنحضرتؐ اور دوسرے قاضیوں میں فرق رہے گا۔ مثلاً:

اور کوئی کتنے ہی بڑے کردار کا جج ہو اس میں اگر ظاہراً نہیں تو تحت الشعور کچھ نہ کچھ جانبداری کا جذبہ ہو گا۔ ہم مذہبی، تعلقات، دوستی، احسان مندی، ہم وطنی، ہم لسانی، قرابت مندی، کوئی طمع یا خوف اور دوسرے بے شمار عوامل ہو سکتے ہیں جو کسی قاضی میں نہایت معصومانہ انداز سے جانبداری کے جذبات پیدا کر دیں۔ لیکن ایک پیغمبر کے متعلق اس قسم کا گمان بھی کفر ہے۔ قاضی کا فیصلہ ماننا بھی فرض ہے کیونکہ ڈسپلن کا یہ لازمی تقاضا ہے اور قومی عدالتی ڈسپلن کو توڑنا بھی کفر سے کم نہیں۔ لیکن اگر قرائن واضحہ سے کوئی شخص اس کے متعلق جانبداری کا گمان کرے تو وہ کفر نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے رسولؐ کے فیصلے کو بے چون و چرا مان لینا صرف ڈسپلن ہی کا اقتضا نہیں بلکہ ایک شرطِ ایمان بھی ہے۔ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے یعنی فلا وربك ..... الخ یعنی اے رسولؐ! تیرے رب کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مومن ہی نہیں ہو سکتے جب تک تمہیں اپنے اختلافی معاملات میں حکم نہ بنائیں اور پھر تمہارے فیصلے سے اپنے دلوں میں کوئی تنگی وغبار بھی نہ محسوس کریں بلکہ پوری طرح سر تسلیم خم کر دیں۔ یہ شرطِ ایمان کسی دوسرے قاضی کے ساتھ وابستہ نہیں۔ ایک قاضی کے فیصلے کے متعلق ہم جانبداری کا گمان کر سکتے ہیں اور پھر عدالتِ بالا میں اس کی اپیل بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن آنحضرتؐ کی ذاتِ اقدس وہ آخری عدالت (سپریم کورٹ) ہے جس کی اپیل خدا کے ہاں بھی نہیں۔

ایک بات یہاں ضرور سمجھ لینا چاہیے کہ ہر انسان سے فیصلے میں بشری لغزش ہو سکتی ہے اور خود رسول بھی ایک بشر ہی ہوتا ہے۔ فیصلے کی غلطی کے امکان سے وہ بھی باہر نہیں ہوتا۔ آنحضرتؐ نے خود ہی فرمایا ہے کہ:

.... انما انا بشرٌ وانہٗ یأتینی
الخصم فلعل بعضکم ان یکون
ابلغ من بعض فاحسب انہ
صادق فاقضی لہٗ فمن قضیت
لہ بحق مسلم فانما ھی قطعۃ

میں بھی ایک انسان ہوں۔ میرے پاس مقدمے آتے
ہیں۔ بعض اوقات ایک فریق دوسرے سے زیادہ چرب زبان
ہوتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ وہی سچا ہے لہذا میں اسی کے
حق میں فیصلہ دے دیتا ہوں۔ اس طرح اگر کسی کے حق
میں فیصلہ ہو جائے اور اس سے کسی مسلمان کا حق مارا

۵- سیدنا علیؓ سے لفظ "رسول اللہ" قلمزد کرنے کو فرمایا تو آپ نے انکار کر دیا اور ان کا انکار کفر نہیں قرار دیا گیا۔

۶- سیدنا عمرؓ کو سفیر بنا کر مکے جانے کا حکم دیا۔ مگر آپ نے عذر کیا اور آپؓ ہی کی رائے سے سیدنا عثمانؓ بھیجے گئے۔ یہ عذر بھی کفر نہ سمجھا گیا۔

۷- سیدنا زیدؓ بن حارثہ اور ان کے صاحبزادے اسامہ بن زید کو دو موقعوں پر امیر لشکر بنایا تو بہت سے صحابہ نے اس پر اعتراض کیا۔ اور اسے منافی ایمان نہیں بتایا گیا۔

۸- جناب مغیثؓ کو سیدہ بریرہ سے عشق ہو گیا۔ آنحضرتؐ نے بریرہ سے فرمایا کہ مغیث سے نکاح کر لو۔ بریرہ نے انکار کر دیا۔ اور اس انکار کو منافی اسلام نہیں تصور کیا گیا۔

۹- آنحضرتؐ نے ابوہریرہ یا ابوذر غفاری سے فرمایا کہ: "لا الٰہ الا اللہ" کے قائل کے لیے دخول جنت کی بشارت سب کو سنا دو۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس اشاعت کی بہ مصلحت مخالفت کی اور آنحضرتؐ نے حضرت عمرؓ کی رائے مان لی۔

ہم نے یہ آخری چھ مثالیں نہایت اختصار سے نقل کی ہیں۔ یہ سب احادیث و سیر کی روایات ہیں۔ جن کے غلط ہونے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں (ہم ان میں سے بعض کے متعلق آگے چل کر کچھ مزید گفتگو کریں گے)۔ یہ ساری مثالیں اس حقیقت کو واضح کرتی ہیں کہ بہت سے مواقع پر صحابہؓ نے آنحضرتؐ کے قول و عمل کو بے چون و چرا نہیں تسلیم کیا بلکہ انکار کیا۔ اعتراض کیا، ناگواری کا اظہار کیا۔ سب کچھ کیا لیکن آنحضرتؐ نے ان میں سے کسی ایک فرد کو بھی خارج از اسلام نہ قرار دیا۔ کسی کو منکر حدیث و سنت اور منکر وحی و رسالت نہیں قرار دیا۔ بات بالکل صاف ہے کہ صحابہؓ آنحضرتؐ کی ہر بات کو واجب التسلیم نہیں سمجھتے تھے۔ وہ صرف وحی کو بے چون و چرا مانتے تھے یا امر کو یا قضا (فیصلے) کو۔ آنحضرتؐ کے ذاتی مشوروں کو نہ وہ واجب الاطاعت سمجھتے تھے نہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔

اچھا اب ذرا دو ایسی مثالوں کو بھی ملاحظہ فرمائیے جو قرآن پاک کے اندر موجود ہیں۔

۱- اوسؓ بن صامت اپنی بیوی خولہ بنت ثعلبہ کو ماں سے تشبیہ دے کر ظہار کرتے ہیں۔ خولہ آنحضرتؐ سے صورت حال بیان کرتی ہیں۔ آنحضرتؐ رواج عرب کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں کہ طلاق ہو گئی۔ واضح رہے کہ فتویٰ صرف رائے ہوتا ہے، قضائے قاضی یا امر امیر نہیں

جیسے خیر امت کو آنحضرتؐ سے عقیدت، عظمت، اطاعت اور ادب وغیرہ کا جو ایمانی تعلق تھا آج ہم اس کے ہزارویں حصے کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتے۔ لیکن اس معاملے میں ان کا کیا طرزِ عمل رہا ہے اسے ذرا غور سے ملاحظہ فرمایئے:

۱۔ میدانِ بدر میں آنحضرتؐ نے ایک جگہ کیمپ لگانے کا حکم دیا۔ سیدنا حبابؓ بن منذر نے پوچھا: کیا یہ جگہ وحی سے متعین فرمائی گئی ہے؟ ارشاد ہوا نہیں۔ عرض کیا: پھر یہ جگہ مناسب نہیں۔ فلاں جگہ مناسب ہے۔ اس کے بعد آنحضرتؐ نے جگہ بدل لی۔ ظاہر ہے کہ اگر آنحضرت کی ہر بات واجب الاطاعت ہوتی یا وحی ہوتی تو نہ حبابؓ بن منذر کوئی سوال و جواب کرتے اور نہ آنحضرتؐ اپنی بات کو واپس لیتے۔ جناب حبابؓ بھی اچھی طرح سمجھتے تھے کہ رسولؐ کی ہر بات وحی کا درجہ نہیں رکھتی اور نہ ہر بات کو بے چون وچرا مان لینا ضروری ہے، بلکہ کچھ ارشادات ایسے بھی ہیں جن میں قیل و قال کی گنجائش ہے اور وہ واپس بھی لیے جا سکتے ہیں۔ ایسی بات نہ وحی رسالت ہو سکتی ہے نہ امرِ امیر اور نہ قضا ئے قاضی، بلکہ وہ آنحضرتؐ کی رائے بشری ہی ہو سکتی ہے۔

۲۔ مدینے پہنچنے کے بعد حضورؐ نے لوگوں کو نر و مادہ کھجوروں کا جوڑا ملاتے دیکھا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار یوں فرمایا: یہ نہ کرو تو بہتر ہے۔" لوگوں نے جوڑا ملانا ترک کر دیا تو پھل کم آئے۔ شکایت کی گئی تو فرمایا: یہ دنیاوی کاروبار تم زیادہ بہتر سمجھتے ہو۔ چنانچہ پھر جوڑا ملانے کا رواج ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ آنحضرتؐ کا یہ ارشاد بھی صرف ایک ذاتی رائے تھی۔ وحی نہ تھی ورنہ واپس نہ لی جاتی۔

۳۔ غزوۂ حنین و اوطاس کے بعد حضورؐ نے مؤلفۃ القلوب کو غنیمت کے حصے زیادہ دیئے انصار نے اعتراض کیا اور گویا طنزاً کہا کہ "تلواریں تو ہماری کام کریں اور غنیمت قریشی لے جائیں؟ حضورؐ نے انصار کو مصلحت بتا کر مطمئن فرما دیا۔ اور انصار کا یہ فعل کفر نہیں سمجھا گیا۔

۴۔ صلح نامۂ حدیبیہ سے چودہ سو مہاجرین و انصار نے ایک دو کے سوا اپنی ناراضی کا اظہار کیا۔ اور سیدنا عمرؓ نے تو کچھ اپنی حد سے بڑھ کر باتیں کیں۔ لیکن کسی کو رسولؐ کا نافرمان یا کافر نہیں سمجھا گیا بلکہ ان کے لیے رضوان الٰہی کی سند نازل ہوئی

لقد رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ۔ ۔ ۔

اور بصیغۂ امر کہا ——— کہ اپنی بیوی کو روکے رکھو اور طلاق نہ دو۔ فرمائیے زیدؓ نے اس حکم کو مانا؟ نہیں۔ بلکہ زینبؓ کو طلاق دے دی۔ اس حکم عدولی کے باوجود کیا زید معتوب ہوئے؟ منکر حدیث وسنت اور منکر وحی و رسالت ہوئے؟ اور نعوذ باللہ خارج از اسلام قرار پائے؟ جی نہیں وہ ہمیشہ کے لیے انعم اللہ علیہ وانعمت علیہ ہی رہے۔ انہیں جیش اسلامی کی قیادت و امارت بھی نصیب ہوئی۔ اپنے مولیٰؐ کے پیارے (حبّ) رہے۔

بات کیا تھی؟ اس میں کوئی پیچیدگی نہیں۔ بیوی کو طلاق نہ دینے کا حکم نہ وحی رسالت تھا، نہ امر امیر اور نہ قضائے قاضی۔ یہ ایک ذاتی مشورہ تھا۔ بلاشبہ رسول اللہؐ کے مشورے کو بے چون وچرا مان لینا بھی تسلیم و رضا اور سعادت مندی کا بڑا اونچا درجہ ہے۔ اس سے انکار نہیں لیکن اسے بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ رسولؐ کے مشورے کو قبول نہ کیا جائے تو یہ نہ کوئی کفر ہے نہ عدول حکمی۔ مشورے کے تو معنی ہی یہ ہوتے ہیں کہ مشورہ دینے والا ماننے اور نہ ماننے دونوں کا اختیار دے رہا ہے۔ رسولؐ کسی کو یہ اختیار خود دے تو دوسرا کون ہے جو اس اختیار کو سلب کر کے اپنی عاقبت خراب کرے؟

صحابہ کو تو ملکہ حاصل تھا اس لیے وہ آنحضرتؐ کے ارشادات کی نوعیت کو سمجھ لیتے تھے، اور اچھی طرح تمیز کر لیتے تھے کہ یہ وحی و رسالت ہے یا امر امیر، قضائے قاضی ہے یا بشری رائے۔ اور اگر کہیں شبہ ہوتا تو دریافت کر لیتے تھے۔ سیدنا حبابؓ بن منذر نے آخر دریافت کر لیا کہ: فوجی کیمپ کے لیے یہ جگہ کیا وحی سے مقرر کی گئی ہے؟ حضورؐ نے جواب نفی میں دیا اور بات صاف ہو گئی کہ یہ آنحضرتؐ کی ذاتی رائے تھی۔ اسی طرح جناب بریرہؓ نے پوچھ لیا کہ: اتأمرني؟ کیا حضورؐ مجھے مغیث سے نکاح کر لینے کا امر فرماتے ہیں؟ "آنحضرتؐ نے فرمایا: لا ولکن اشفع۔ امر و حکم نہیں بلکہ سفارش ہے۔" یہاں بھی بات واضح ہو گئی کہ بشری رائے تھی۔ یوں ہی حدیبیہ میں اگر ان چودہ سو مہاجرین وانصار کو یہ علم ہوتا کہ یہ شرائط صلح بذریعۂ وحی لکھوائی جا رہی ہیں تو کوئی چوں بھی نہ کرتا اور اگر کوئی ذرا بھی بولتا تو پہلے اسے اپنے ایمان کی خیر منانی پڑتی۔ سب کے سب یہی سمجھ رہے تھے کہ یہ ایک ایسی ذاتی رائے ہے جس میں دوسروں کو اظہار رائے کا حق دیا گیا ہے۔

غرض صحبت نبوی میں رہنے والوں کو یہ اندازہ کرنا دشوار نہ تھا کہ آنحضرتؐ کے کس ارشاد کی کیا نوعیت ہے۔ یہ دشواری تو بعد والوں کو پیش آئی۔ وحی، امر، قضا اور رائے میں فرق نہ معلوم

ہوتا، خولہؓ آنحضرتؐ سے جھگڑتی ہیں۔ مثلاً؛ شوہر طلاق کا لفظ تو بولا نہیں۔ ماں کہا ہے۔ اور میں اس کی ماں ہو ہی نہیں سکتی اس لیے کہ میں نے اسے جنا نہیں ہے۔ میں نے اپنی جوانی اس کے ساتھ ختم کر دی۔ میرے بچے ہیں جن کی کفالت و تربیت نہ ہونے سے سارا گھر برباد ہو جائے گا۔"
حضورؐ اپنی رائے پر قائم تھے مگر وحی الٰہی نے اسے طلاق نہیں بلکہ ظہار قرار دیا۔ ارشاد ہوا:

| | |
|---|---|
| قد سمع اللہ قول التی | اللہ نے اس عورت (خولہ) کی بات سن لی جو (اے رسولؐ) |
| تجادلک فی زوجھا وتشتکی | تم سے اپنے شوہر کے معاملے میں جھگڑ رہی ہے۔ اور اللہ |
| الی اللہ و اللہ یسمع تحاورکما | سے فریاد کر رہی ہے۔ اللہ تم دونوں (خولہؓ اور رسولؐ) |
| .... | کا مکالمہ سن رہا ہے ...... (اس کے بعد کفارے |
| | وغیرہ بیان کیے گئے) |

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ رسولؐ اپنی رائے دیتا ہے یا یوں کہیے فتویٰ دیتا ہے مگر خولہؓ نہیں مانتی۔ جھگڑا، مباحثہ کرتی ہے مگر نہ رسولؐ اسے منکر و کافر کہتا ہے نہ خدا اسے قابلِ گرفت قرار دیتا ہے بلکہ گویا اسی کی تائید کرتا ہے۔

۲۔ آنحضرتؐ اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینبؓ بنت جحش کو اپنے متبنیٰ و مولیٰ سیدنا زیدؓ بن حارثہ کے لیے پیامِ نکاح دیتے ہیں۔ وہ انکار کرتی ہیں۔ پھر یہ آیت نازل ہوتی ہے:

| | |
|---|---|
| وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہٗ | اللہ اور اس کا رسول اگر کسی معاملے کا فیصلہ کر دے تو اس |
| امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم..... | معاملے میں کسی مومن و مومنہ کو کوئی اختیار نہیں باقی رہتا۔ |

پہلے جس زینبؓ نے انکار کیا تھا اس نے اب قبول کر لیا۔ کیوں؟ پہلا ارشادِ رسولؐ صرف ذاتی مشورہ تھا اور دوسرا فیصلہ و قضا۔ لیکن آگے سنیئے زینبؓ و زیدؓ میں نباہ نہ ہو سکا۔ زیدؓ نے طلاق دینے کا ارادہ کیا تو آنحضرتؐ نے جو کچھ فرمایا اسے زبانِ قرآن سے سنیئے:

| | |
|---|---|
| اذ تقول للذی انعم اللہ | (اے رسولؐ، یاد کرو جب و زیدؓ سے) جس پر اللہ نے |
| علیہ وانعمت علیہ امسک | بھی انعام کیا اور تم نے بھی انعام کیا یہ کہہ رہے تھے (اے |
| علیک زوجک واتق | زیدؓ) اپنی بیوی (زینبؓ) کو روکے رکھو (طلاق نہ دو) |
| اللہ۔ | اور تقوی اللہ اختیار کرو۔ |

یہ قرآن کے الفاظ ہیں اور اتنے واضح ہیں کہ کوئی تاویل نہیں قبول کرتے۔ رسولؐ نے کہا۔۔۔

ہمارے لیے آج جو دشواری ہے وہ یہ ہے کہ پورا صحیح پس منظر سامنے نہ ہونے کی وجہ سے شخصی و عمومی، عارضی و دوامی، مشروط و غیر مشروط میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی ہر وقت نبی رہتا ہے لہذا نبی کی کسی بات کو نبوت سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ پھر وہ مثال دیتے ہیں کہ سپریم کورٹ کا جج چوبیسوں گھنٹے جج رہتا ہے وہ جہاں چاہے اجلاس قائم کر سکتا ہے۔ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ رسول بھی ہر وقت رسول رہتا ہے لیکن اس کی ہر بات رسول کی حیثیت سے نہیں ہوتی۔ جج کی جو گفتگو گھر میں یا بازار میں یا کلب میں ہوتی ہے اس کی وہ حیثیت قطعاً نہیں ہوتی جو اجلاسِ عدالت کے فیصلہ کی ہوتی ہے۔ رسول ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ رسالت کا منصب اس سے ہر وقت وابستہ رہتا ہے۔ رسالت کا یہ مطلب بالکل نہیں کہ رسول جب بھی کچھ بولتا ہے تو رسول ہی کی حیثیت سے بولتا ہے اور وحی کے سوا اور کوئی بات زبان سے کبھی نکلتی ہی نہیں۔

رسول کی اپنی خواہشیں بھی ہوتی ہیں، اپنی رائے بھی ہوتی ہے۔ اپنا گمان[1] بھی ہوتا ہے۔ اپنا اجتہاد بھی ہوتا ہے۔ غرض سب کچھ ہوتا ہے اور ان چیزوں سے متعلق جو قول یا عمل ہو وہ وحی کی حیثیت سے نہیں ہوتا۔ اگر اجازت ہو تو یا وہ صفائی سے عرض کیا جائے کہ مشورہ تو خدا بھی زبردستی نہیں منواتا۔ پھر رسول کا مشورہ ماننا کس طرح ضروری ہو گا۔ ارشادِ الٰہی ہے کہ: سفر اور مرض میں روزہ ترک کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ بھی ہے کہ وان تصوموا خیر لکم.... الخ (اگر رکھ لو تو بہتر ہے) یہ حکم نہیں صرف مشورہ ہے کہ رکھ لو تو اچھا ہے۔ لیکن اگر کوئی ساری زندگی اس مشورے پر عمل نہ کرے تو گناہگار نہیں ہو گا کیونکہ یہ صرف خدا کا مشورہ ہے حکم نہیں۔ اس مثال سے رسول کے مشوروں کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے۔

موجودہ دور میں ہمارے سامنے بہت سے مسائل ہیں جن کو حل کرنے کے لیے ہمیں روایاتِ احادیث سے بھی مدد لینی پڑتی ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ ہم لوگ حدیث کو پیش کرتے وقت رسولؐ کی تمام حیثیات کو فراموش کر دیتے ہیں اور ہر حدیث کو ایک ہی حیثیت سے پیش کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں دیکھتے کہ وحی رسالت یا امر امیر یا قضائے قاضی ہے جن کا تسلیم کرنا شرطِ ایمان ہے

---

(۱) گمان کی ایک مثال یہ ارشادِ رسولؐ ہے کہ میں اپنے خوابوں کی بنا پر سمجھتا تھا کہ ہجرت شام کی طرف ہو گی لیکن وہ مدینہ نکلا۔

کرنے کی وجہ سے تمام احادیث نبوی کو تقریباً ایک ہی سطح پر رکھ دیا گیا۔ اور ہر ایک کو ایک ہی عینک سے دیکھا جانے لگا۔ حالانکہ تابیر نخل والی حدیث کا جو آخری ٹکڑا حضورؐ کی زبان سے نکلا تھا اس سے معاملہ بالکل صاف ہو چکا تھا۔ آنحضرتؐ نے فرمایا تھا:

| | |
|---|---|
| انما انا بشر اذا امرتکم بشیء من امر دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشیء من رأیی فانما انا بشر (رواہ مسلم) | میں بس ایک بشر ہوں۔ اگر تمہارے دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو اسے لے لو۔ اور جب میں اپنی رائے سے کچھ حکم دوں تو میں بھی آخر بشر ہی ہوں۔ |

دین اصالۃً صرف وحی الٰہی ہے۔ امر امیر (...... واولی الامر منکم) اور قضائے قاضی (حتی یحکموک فیما شجر بینھم) کی اطاعت عین دین ہے کیونکہ یہ بھی وحی خداوندی ہی کا حکم ہے۔ ان کے علاوہ آنحضرتؐ کے تمام ارشادات بشری ارشادات ہیں ——— بلاشبہ آنحضرتؐ کی بشری رائیں بھی تمام عقلائے عالم کی رایوں پر فوقیت رکھتی ہیں۔ اور ان کو مان لینا سعادتِ دارین ہے۔ اس میں کلام نہیں لیکن سوال صرف یہ ہے کہ کیا بشری ارشادات کی وہی حیثیت ہے جو وحی وامر وقضا کی ہے؟ اور کیا ان دونوں کا نہ ماننا انسان کو یکساں طور پر خارج از اسلام بنا دیتا ہے؟ اس کا جواب صرف ایک ہی ہے اور وہ ہے "نہیں"۔ اور یہ بھی مسلّم ہے کہ ذخیرۂ احادیث میں وحی کا اعادہ (آنحضرتؐ کے اپنے الفاظ میں) بھی ہے اور امر امیر بھی قضائے قاضی بھی ہے اور بشری مشورے بھی۔ لہٰذا پہلے تو بشری اور غیر بشری ارشادات کو الگ کرنا ہوگا۔ پھر واجب الاطاعت ارشادات یعنی وحی، امر اور قضا میں بھی یہ دیکھنا ہوگا کہ کونسا ارشاد شخصی ہے اور کون سا عمومی؟ کونسا وقتی ہے اور کون سا دوامی؟ کونسا مشروط ہے اور کونسا غیر مشروط؟ اور جو مشروط ہے وہ کن شرائط کے ساتھ مشروط ہے؟

اس وقت ان باتوں کی تفصیل میں جانا مقصود نہیں۔ بس چند نکتے پیشِ نظر رکھنا کافی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمارے سامنے جتنی احادیث ہیں ان میں زیادہ تر وہ ہیں جن کا صحیح پس منظر ہمارے سامنے نہیں آسکا۔ ہے اور یہی وجہ ہے کہ بشری اور دینی امور میں فرق کرنا دشوار ہو جاتا ہے اور عام طور پر تمام ارشاداتِ رسولؐ کو ایک ہی سطح اور ایک ہی مرتبے پر رکھ کر دیکھا جاتا ہے۔

---

(۱) اس کی بہت سی مثالیں "مقامِ سنت" میں بھی موجود ہیں۔ جو ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ سے شائع ہو چکی ہے۔

سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حالات تحدید نسل کی حمایت نہیں کرتے اور اس کی یہ یہ دلیلیں ہیں۔" اگر ایسا ہو تو ٹھیک ہے اور ہو سکتا ہے کہ موجودہ حالات میں تحدید نسل کی ضرورت پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں وہ کمزور ثابت ہوں۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ حالات کا تقاضا ہو یا نہ ہو عزل کی حرمت ایک دائمی حکم ہے۔ اور اگرچہ جواز کی اور عدم جواز کی دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں لیکن اسے ہم جیسے مزاج شناس رسولؐ ہی بتا سکتے ہیں کہ فلاں روایت راجح اور فلاں مرجوح ہے ——— مزاج شناسانِ رسولؐ کو اتنی موٹی سی بات تو ضرور سمجھنا چاہیے کہ آنحضرتؐ ایسی خلافِ حقیقت بات کبھی نہیں فرما سکتے تھے کہ: "پتھر پر بھی اپنا مادۂ تولید ڈالو تو پیدا ہونے والی اولاد کو اسی پتھر سے اللہ تعالیٰ پیدا فرما دے گا۔" اور یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ جس مادے کے متعلق ابھی کچھ نہیں معلوم کہ یہ لڑکا ہو گا یا لڑکی اس کو وأد خفی کیسے کہا جا سکتا ہے جب کہ "وأد" کا لفظ صرف لڑکی کے لیے آتا ہے نہ کہ لڑکے کے لیے۔

---

یا مشورہ، اجتہاد، گمان وغیرہ ہے۔ جن میں خود رسولؐ نے لاونعم کی گنجائش رکھی ہے۔ بس فوراً یہ کہہ دیتے ہیں کہ: حدیث شریف میں یوں آیا ہے۔"

ہم دیکھتے ہیں کہ اجلۂ صحابہ نے آنحضرتؐ کے امر اور قضا تک کو عصری حالات کے تقاضوں سے بدل دیا ہے۔ اس کی بیسیوں مثالیں ہم اپنے مختلف مضامین میں پیش کر چکے ہیں۔ بلکہ حد تو یہ ہے کہ حالات بدل جانے کے بعد منصوصات تک میں لچک پیدا کی ہے، جن مؤلفۃ القلوب کو بنص قرآنی صدقات دیئے جاتے تھے۔ انہیں سیدنا ابوبکرؓ و عمرؓ نے روک دیا، تو جب یہ صورت حال ہو تو ان ارشادات نبویؐ میں تغیر و تبدل کیوں نہیں ہو سکتا جن کے متعلق وحی رسالت یا امر امیر یا قضائے قاضی ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں؟ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ شخصی باتیں قومی اور قومی معاملات شخصی بن گئے ہوں یا جن کو ہم دوامی سمجھے ہوئے ہیں وہ دراصل وقتی ہوں اور جنہیں ہم غیر مشروط تصور کیے ہیں وہ درحقیقت مشروط ہوں۔ سیدنا عمرؓ اور دوسرے صحابہ کی آنکھوں سے یہ باریکیاں پوشیدہ نہ تھیں۔ اس لیے وہ بدلتے ہوئے حالات کا ہمیشہ لحاظ رکھتے تھے اور ہم نے سارے احکام پر جمود طاری کر رکھا ہے۔

مثال کے طور پر تحدید نسل" یا فیملی پلاننگ کے مسئلے کو لے لیجیے۔ بعض روایتوں میں "عزل" کی صاف اجازت ہے اور بعض میں کچھ ناپسندیدگی یا تعجب کا اظہار ہے اور بعض میں وأد خفی کہا گیا ہے۔ کسی میں ہے کہ آنے والی روح تو آکر رہے گی۔ کسی میں ہے کہ اپنا مادۂ تولید اگر پتھر پر بھی ڈال دو گے تو پیدا ہونے والی اولاد اسی سے پیدا ہو جائے گی۔ کسی میں ہے کہ آنحضرتؐ کو معلوم ہوا تو عزل سے منع نہیں فرمایا —— ان تمام روایتوں میں جو باہمی ٹکراؤ ہے اسے تو جانے دیجیے دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ ان میں سے کسی حدیث کے متعلق وحی رسالت یا امر امیر یا قضائے قاضی ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ یہ زیادہ سے زیادہ ایک بشری رائے یا گمان یا اجتہاد ہے اور اس کے متعلق جو حکم ہے وہ ہم اوپر وضاحت سے مثالیں دے کر بتا چکے ہیں۔ گزارش یہ ہے کہ جب غیر بشری باتوں میں صحابہؓ نے تغیر و تبدل فرمایا تو بشری باتوں میں تغیر و تبدل کو کیوں کفر سمجھ لیا گیا ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ تحدید نسل کی تائید میں بھی روایتیں موجود ہیں۔ آپ زیادہ

---

(۱) اس عنوان پر ایک کتاب ادارہ ثقافت اسلامیہ سے شائع ہو چکی ہے۔ اسے دیکھ لینا مفید ہو گا۔

محمد حنیف ندوی

# فہمِ قرآن

## (۲)

قرآن حکیم کے یہ موٹے موٹے اور بنیادی موضوع ہیں۔ ان کا ذکر استقصار کی نیت سے نہیں کیا گیا۔ بلکہ اس نیت سے کیا گیا ہے کہ قاری کو تفہیم سے بے نیاز ہو کر قرآن کا مطالعہ نہیں کرنا چاہیے۔ اور غور و فکر کے مقامات سے یونہی کچھ اپنے دامن میں ڈالے بغیر گذر جانا نہیں چاہیے۔ بلکہ ہر ہر موضوع اور مضمون کے شایانِ شان استفادہ کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ ورنہ جہاں تک اس کے مضامینِ رنگا رنگ کی وسعتوں کا تعلق ہے اس کا احاطہ کس نے کیا ہے؟

| | |
|---|---|
| قل لو کان البحر مداد الکلمات ربی | کہہ دو اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کو لکھنے کی سیاہی ہو |
| لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی | تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر |
| ولو جئنا بمثلہ مددا (کہف ۱۰۹) | ختم ہو جاتے اگرچہ ویسا ہی اور سمندر ہم اس کی مدد کو لائیں۔ |

غرض یہ ہے کہ کسی نہ کسی حد تک انسان کو تفہیم و ادراک سے کام لینا ہی چاہیے۔ ورنہ خطرہ ہے کہ قرآن کی اصطلاح میں ان کا شمار ان محرومانِ قسمت اور تہی دامانِ نصیب لوگوں میں نہ ہو جن کے بارے میں کہا گیا ہے

| | |
|---|---|
| ومنھم من یستمع الیک حتی اذا خرجوا | اور انہیں میں بعض ایسے ہیں کہ جو تمہاری طرف کان لگائے |
| من عندک ۔ قالوا الذین اوتوا العلم | رہتے ہیں یہاں تک کہ سب کچھ سنتے ہیں لیکن جب تمہارے |
| ماذا قال آنفا۔ اولئک الذین طبع اللہ | پاس سے نکل کر چلے جاتے ہیں تو جن لوگوں کو علم دین دیا گیا |
| علیٰ قلوبھم ۔ | ہے ان سے کہتے ہیں کہ ابھی انہوں نے کیا کہا تھا۔ یہی لوگ |
| (محمد - ۱۶) | ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا رکھی ہے۔ |

یہاں تک تو ان مثبت تقاضوں کا تعلق تھا جن کا پورا کرنا قاری کے لیے ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں کچھ موانع بھی ہیں جو فہم قرآن کی راہ میں سخت رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔ ان سے دست کشی لازم

اس کا علم تقلیدی ہے تحقیقی نہیں۔ اس لیے اس مسئلہ کے دوسرے باریک اور نازک پہلو اس کی نظروں سے اوجھل رہیں گے۔

اور وہ یہ نہیں سمجھ پائے گا کہ علم کے کئی درجے ہیں۔ یعنی علم کبھی کسی مسئلہ کے صرف ظواہر ہی سے متعرض ہوتا ہے اور کبھی اس کے باطن کو گھیر لینے کی جد و جہد کرتا ہے۔ اور مقلد نے چونکہ صرف ظاہری رخ کی جھلک ہی دیکھی ہے۔ اور اس پر مطمئن ہے۔ اس لیے بالطبع اس کے لیے باطنی اسرار تک پہنچنا دشوار ہے۔

۳۔ ہجوم شہوات۔ معانی قرآن کے فہم و تدبر میں ایک بہت بڑا مانع بدعملی بھی ہے۔ جب کوئی شخص گناہوں پر اصرار کرے، کبر و غرور کو اپنائے اور معصیت کے ارتکاب پر اتر آئے اور اصرار کرے تو اس پر قرآن فہمی کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ شہوات اور ہوائے نفس کی پیروی سے آئینۂ قلب زنگ آلود ہو جاتا ہے۔ اور اس قابل ہی نہیں رہتا کہ اس پر قرآن کے معانی و مطالب منعکس ہو سکیں۔ حدیث میں ہے

| | |
|---|---|
| واذا عظمت امتی الدنیا والدراھم | جب میری امت نے درہم و دینار کو زیادہ اہمیت دینا |
| نزع منھا ھیبة الاسلام واذا ترکوا | شروع کی، ان کے دلوں سے اسلام کی ہیبت نکل گئی۔ اور |
| الامر بالمعروف والنھی عن المنکر | جب اس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرض سے |
| حرموا برکت الوحی ۔ | منہ موڑا تو وحی کی برکتوں سے محروم ہو گئی۔ |

حضرت فضیل کہتا ہے وحی کی برکتوں سے محروم ہونے کے معنی فہم قرآن سے محروم ہو جانے کے ہیں۔ نیکی اور قلب کی صلاحیتوں کو فہم قرآن میں دخل ہے۔ اس پر خود قرآن نے جابجا روشنی ڈالی ہے

| | |
|---|---|
| تبصرة وذکریٰ لکل عبد منیب ۔ | تاکہ رجوع لانے والے بندے ہدایت اور نصیحت حاصل کریں |
| وما یتذکر الا من ینیب ۔ | اور نصیحت تو وہی پکڑتا ہے جو اس کی طرف رجوع کرتا ہے |
| انما یتذکر اولوا الالباب ۔ | اور سمجھتے تو وہی ہیں جو عقل مند ہیں۔ |

عقل و دانش کے بارہ میں یہ بات سمجھ لینے کی ہے۔ کہ ان سے مراد وہ صلاحیتیں نہیں ہیں جن کی بنا پر کوئی شخص مزخرفات دنیا کو حاصل کرنے کی تگ و دو کرتا ہے۔ بلکہ اس سے مقصود وہ بصیرت ہے جس

---

(۱) ابن الدنیا

ہے۔ غور و فکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار ہیں۔

۵۔ دست کشی یعنی فہم قرآن کے سلسلہ میں کن چیزوں سے دست کش ہونا چاہیے

۱۔ قرأت و تجوید میں غلو۔ بعض قراء کی ساری کوششیں صرف اسی بات پر مرکوز رہتی ہیں کہ کسی طرح حروف کی تحقیق و ادا کے فرض سے کماحقہٗ عہدہ برآ ہوں۔ ان کی توجہ چونکہ تمامتر الفاظ و حروف ہی کے مخارج پر مبذول رہتی ہے اور یہ ایسی چیز کے درپے رہتے ہیں کہ حلق کے لوچ اور آواز کے زیر و بم کو کیونکر موسیقی میں بدلا جا سکتا ہے اس لیے معانی کا انکشاف ان پر کم تر ہی ہو پاتا ہے۔ اس شخص کی مثال ایسے دیوانے کی ہے جو برتن کو خوب دھوتا اور مانجھتا ہے۔ مگر اس میں جو غذا اور کھانا ہے اس سے اپنی گرسنگی دور کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

۲۔ تقلید! جب کوئی شخص بغیر ذاتی بصیرت اور مشاہدہ کے بعض افکار و مسموعات کی حقانیت پر یقین رکھتا ہے اور ان پر بری طرح جم جاتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں ایک نوع کی تنگ نظری اور تعصب ابھر آتا ہے۔ اور وہ اس لائق نہیں رہتا کہ حقائق قرآنی تک رسائی حاصل کر سکے۔ کیونکہ یہ چیز تقلید سے حاصل ہونے والی نہیں۔ اس کی نفسیات کچھ اس ڈھنگ کی ہو جاتی ہیں کہ ہر ہر بات کو اپنے ہی آباو اجداد کے معیار پر جانچ کر دیکھتا ہے۔ اور نفس مسئلہ پر غور نہیں کر پاتا۔ ظاہر ہے اس حالت میں قرآن اس کی رہنمائی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ قرآن تو ذاتی بصیرت و مشاہدہ کی دعوت دیتا ہے اور ایسے حقائق و معارف کی طرف بلاتا ہے۔ جو فکر و عمل کی کاوش اور جدوجہد کے متقاضی ہیں۔ یہی مطلب ہے صوفیاء کے اس قول کا

اِنَّ العلم حجابٌ۔ — علم بھی ایک پردہ ہے

یعنی ایسا علم جو تقلید سے حاصل ہو۔ جو جدلیات و مناظرہ کا نتیجہ ہو۔ حقیقی اور سچا علم نہیں۔ اس سے بڑھ کر کشف حقائق کا مانع اور کون ہو سکتا ہے۔ تقلید کی دو صورتیں ہیں۔ اور دونوں غلط ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا تعلق غیر صحیح عقیدہ سے ہو۔ مثلاً ایک شخص کو استوا علی العرش کے معنی یہی یاد کرائے گئے ہیں کہ اس سے مراد جسمانی تمکن و استقرار ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عرش پر اس طرح متمکن ہے جس طرح ایک انسان تخت پر بیٹھتا ہے۔ تو اس کے سامنے ہزار تنزیہ کی آیات پیش کیجیے یہ ان سے از راہ تقلید متاثر نہیں ہوگا۔ اور اسی پہلے عقیدہ پر جما رہے گا۔

دوسرے یہ کہ اس کا تعلق ایک صحیح عقیدہ سے ہو۔ اس میں یہ قباحت ہے کہ چونکہ

اور اسی نکتۂ دلنواز کی طرف مالک بن دینار نے ایک سوال پوچھ کر توجہ دلائی۔

مَا ذرع فی قلوبکم یا اھل القرآن — اے حاملین قرآن یہ تو بتاؤ تمہارے دلوں میں قرآن نے کیا گل بوٹے کھلائے۔

ان القرآن ربیع المومن ..... — یاد رکھو قرآن مومن کے لیے موسم بہار کی مانند ہے۔ .....

یعنی جس طرح بہار کے زمانے میں مردہ زمین بھی زندہ ہو جاتی ہے اور اس میں روئیدگی کی مخفی صلاحیتیں جاگ اٹھتی ہیں۔ اسی طرح قرآن کی برکت سے تمہارے دلوں کی زمین کو بھی رو کش گلستاں ہونا چاہیے۔ اور اس میں بھی ایمان کے برگ و بار پر نکھار آنا چاہیے۔ کیا اس سے یہ مقصد حاصل ہوا۔ اور اس کی تلاوت سے تم نے اپنے دلوں میں کوئی اثر محسوس کیا ؟

۷۔ تاثر

تاثر سے یہ مطلب ہے کہ قاری مختلف مضامین کی آیات سے قلب و ذہن میں ایسی کیفیات پیدا کرے۔ اور ایسا کرے جو ان مضامین کے عین مطابق ہوں۔ لطف یہ کہ پھر صرف کیفیات ہی پیدا نہ کرے۔ بلکہ ان کے نتیجے میں وجد و حال کے جذبات کو بھی طاری کرنے کی جدوجہد کرے۔ یعنی اگر آیات خوف و خشیت اور حزن و غم کے اسباب پر مشتمل ہوں تو جسم پر رعشہ اور کپکپی کے آثار نمودار ہونا چاہئیں۔ اور اگر مغفرت و بخشش کے وعدوں کے تذکرے ہوں تو سارے جسم میں سرور و انبساط کی لہر دوڑ جانا چاہیے۔ اور ایسا محسوس ہونا چاہیے کہ قاری نے فی الواقع مسرت و ابتہاج کے دواعی کو محسوس کیا ہے۔ اور اس کو اللہ تعالیٰ کے ان وعدوں کا پورا پورا یقین ہے۔

لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ قرآن سے جس درجہ شغف بڑھے گا۔ اور اس کے معارف و مضامین سے جس درجہ واقفیت زیادہ گہری ہوتی جائے گی۔ اسی نسبت سے خوشی و مسرت کے بجائے غم و حزن کی کیفیات سے دل زیادہ متاثر ہوگا۔ کیونکہ اس کتاب ہدیٰ میں ایسی آیات کی کثرت ہے کہ جن سے گداز، رقت اور سوز کے احوال پیدا ہوتے ہیں۔ اور کہیں کہیں اگر مغفرت و بخشش کی خوش خبریاں سنائی گئی ہیں تو ایسی کڑی شرائط کے ساتھ کہ جن کا ایفا آسان نہیں۔ مثلاً سورہ العصر میں انسان کی محرومیوں کے بارہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ جدوجہد اور تگ و دو کے باوجود بالعموم فساد اور گھاٹے کی زندگی ہی بسر کرتا ہے۔ اور اس کے اعمال کا رخ عموماً ہلاکت و بربادی ہی کی طرف رہتا ہے۔ ہاں اس چکر سے اس کا مخلصی حاصل کر لینا بھی ممکن ہے۔ مگر کیونکر اور کن لوگوں کے لیے۔

کے سبب دنیا کے مقابلہ میں آخرت وعقبیٰ کی قدر وقیمت زیادہ محسوس ہوتی ہے۔

۴۔ تفسیر ظاہری پر انحصار۔ قرآن کی تعبیر وتفسیر کے کئی پہلو ہیں۔ اس لیے ہر شخص یہ سمجھتا ہے کہ تفسیر کا وہی حصہ مستند اور صحیح ہے جو ظواہر الفاظ سے متعلق ہے۔ اور جو ابن عباس، مجاہد یا عکرمہ وغیرہ سے متعلق ہے اور اس کے باطن اور روحانی پہلو در غور اعتنا نہیں۔ یقین رکھیے کہ ایسا شخص قرآن کے اسرار ومعارف سے یکسر محروم ہے۔ اور یہ خیال بھی من جملہ ان حجابات کے ہے کہ جو فہم قرآن کے سلسلہ میں حائل ہوتے ہیں۔

تفہیم ہی کا ایک مرتبہ یہ ہے کہ قرآن پڑھنے والا ہر ہر حکم اور ہر ہر آیت کا مخاطب اپنی ذات کو قرار دے۔ اسے تخصیص کہتے ہیں۔ یعنی کسی امر کے بارہ میں پڑھے تو اس سے داعیہ عمل بیدار ہو۔ جب نہی پر مشتمل آیات کا مطالعہ کرے تو گناہوں سے نفرت کے جذبات بیدار ہوں۔ اسی طرح انبیاء کے قصص واحوال کی تلاوت کرے تو ان میں تذکیر واعتبار کے پہلوؤں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکالے اور یہ نہ سمجھے کہ اللہ نے ان کو محض بطور کہانی کے بیان کیا ہے۔ اسی کیفیت تفہیم کو قرآن نے تثبیت سے تعبیر فرمایا ہے

| | |
|---|---|
| ما نثبت بہ فوادک ۔ | اس سے ہم تمہارے تثبیت کا اہتمام کرتے ہیں۔ |

غرض یہ ہے کہ نزول قرآن کا سبب یہ قرار دے کہ بغیر کسی استثناء کے اس کے مخاطب تمام افراد اور تمام بنی نوع انسان ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کی اصلاح مقصود ومطلوب ہے۔

| | |
|---|---|
| "واذکروا نعمت اللہ علیکم وما انزل علیکم من الکتاب والحکمۃ یعظکم بہ"۔ | اور تم پر جو کتاب اور دانائی کی باتیں نازل کی ہیں۔ جن سے وہ تمہیں نصیحت فرماتا ہے وہ یاد کرو۔ |
| لقد انزلنا الیکم کتابا فیہ ذکرکم افلا تعقلون۔ | ہم نے تمہاری طرف ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں تمہارا تذکرہ ہے۔ کیا تم نہیں سمجھے۔ |
| ھذا بصائر للناس وھدی ورحمۃ لقوم یوقنون ٥ (جاثیہ - ۲۰) | یہ قرآن لوگوں سے دانائی کی باتیں ہیں۔ اور جو یقین رکھتے ہیں ان کے لیے ہدایت ورحمت ہے۔ |

اسی حقیقت کو محمد بن کعب القرظی کی چشم بصیرت نے بھانپا۔ اور ان الفاظ میں بیان کیا۔

| | |
|---|---|
| من بلغہ القرآن فکانما کلمہ اللہ۔ | جس شخص کی قرآن تک رسائی ہو پائی اس نے گویا اللہ سے بات چیت کی۔ |

اوراس کی حالت سے توکل وانابت کا اظہار نہیں ہو پاتا۔ تو یہی آیت اس کے جھوٹ پر سب سے بڑی دلیل ہو گی۔

غرضیکہ قرآن تواس لیے پڑھا جانا چاہیے۔ کہ اس سے یہ کیفیات پیدا ہوں۔ اور یہ احوال وکیفیات منودار ہوں۔ اور اگر اس سے ادنیٰ تاثر بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اور قلب و ذہن کسی تبدیلی کو محسوس نہیں کرتا۔ تو یہ تلاوت نہ ہوئی۔ صرف زبان ہلانا ہوا۔ جو کچھ بھی مشکل نہیں۔ اس سلسلہ میں اہل اللہ کیا سمجھتے ہیں۔ اس کا اندازہ اس قصہ سے لگائیے۔ ایک قاری کا کہنا ہے میں نے ایک مشہور اور خدا رسیدہ عارف سے قرآن کی چند آیات پڑھیں۔ پھر جب دوبارہ ان کی خدمت میں اعادہ و تکرار کی نیت سے حاضر ہوا تو انہوں نے ڈانٹا

جعلت القرأت علی عملا اذهب فاقرأ علی الله عزوجل۔

تم نے قرآن کو بھی کوئی دنیاوی کام سمجھ رکھا ہے۔ کہ اس میں صفت وکمال پیدا کرنا خوبی ہے۔ جاؤ جو پڑھا ہے اس کو اللہ تعالیٰ کے روبرو پیش کرو۔ اور اپنا محاسبہ کرو۔

صحابہ کا نقطۂ نظر بھی تلاوت و حفظ کے بارہ میں یہی تھا۔ کہ وہ محض عمل کی نیت سے پڑھتے اور اپنی زندگیوں کو اس کے مطابق ڈھالنے کی غرض سے یاد کرتے۔ ترتیل و تجوید کے فنی قاعدوں میں کمال پیدا کرنا ان کا مقصود نہ تھا۔

چنانچہ یہ واقعہ کس درجہ حیرت انگیز ہے کہ حضورؐ کا انتقال ہوا ہے۔ بیس ہزار صحابہ میں سے جن کو پورا قرآن یاد تھا ان کی تعداد چھ سے زیادہ نہ تھی۔ باقی تمام حضرات کو بس ایک آدھ سورۃ ہی یاد تھی۔ یا ان کے بعض حصے یاد تھے۔ کیوں؟ اس لیے نہیں کہ ان کا حافظہ خدانخواستہ قوی نہ تھا یا ان میں حفظ یا تثبت کی صلاحیتیں پائی نہیں جاتی تھیں۔ اس لیے اور محض اس لیے کہ یہ جتنا بھی پڑھتے تھے۔ اس کی ذمہ داریوں کو محسوس کرتے تھے اور اس پر عمل کرنا ضروری جانتے تھے۔ چنانچہ ایک صحابی کا قصہ ہے یہ آنحضرتؐ کی خدمت میں قرآن پڑھنے کی غرض سے حاضر ہوئے۔ جب اس آیت تک پہنچے۔

فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ـ ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره ـ

تو کہنے لگے

یکفی هذا ـ

جناب میری عملی زندگی کے لیے یہی بہت ہے۔

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ۔

مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے اور آپس میں حق بات کی تلقین اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔

گویا ایمان، عمل صالح اور تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کی چار چار شرطوں کو اس غرض کے لیے پورا کرنا ضروری ہے۔ ان پر غور کیجیے اور بتایئے کیا ان سے نمٹنا آسان ہے؟ اور یہ خوشخبری ایسی ہے کہ جب سخت شدائد ومحن سے گذرے اس سے کوئی شخص بہرہ مند ہو سکے۔

اسی تاثر کے بارہ میں حسن بصری نے فرمایا

وَاللّٰهِ مَا أَصْبَحَ الْيَوْمَ عَبْدٌ يَتْلُو الْقُرْآنَ يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا كَثُرَ حُزْنُهُ وَقَلَّ فَرَحُهُ وَكَثُرَ بُكَاؤُهُ وَقَلَّ ضَحِكُهُ وَكَثُرَ نَصَبُهُ وَشُغْلُهُ وَقَلَّتْ رَاحَتُهُ وَبَطَالَتُهُ۔

بخدا جس روز بھی کسی شخص نے قرآن کی تلاوت کی۔ اس کا حزن بڑھ گیا۔ اس کی خوشیاں کم ہو گئیں۔ اس کے نالہ وشیون میں اضافہ ہوا۔ اس کی ہنسی مذاق کا دور ختم ہو گیا۔ اس کی تگ ودو اور سعی وکوشش کے دائرے وسیع ہو گئے۔ اور راحت و بطالت جاتی رہی۔ بشرطیکہ یہ شخص اس قرآن پر ایمان بھی رکھتا ہو۔

یہی وہ تاثر تھا کہ جس کی وجہ سے کچھ اہل اللہ قرآن پڑھتے وقت غش کھا کر گر پڑتے۔ اس تاثر کا یہ کرشمہ ہے کہ کچھ اہل دل حضرات سے متعلق ہم سنتے اور پڑھتے ہیں کہ تلاوت کے وقت ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ اور اگر تاثر کی یہ کیفیات دل میں نہ ابھریں تو پھر قاری کی حیثیت اس سے زیادہ کیا ہے کہ وہ صرف حقائق وواقعات مندرجہ کی حکایت کرنے والا ہے۔ بلکہ ان حقائق کو جھٹلانے والا ہے۔ مثلاً جب وہ کہے گا

قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ۔

کہہ دو اگر میں اپنے پروردگار کی نافرمانی کروں تو مجھے بڑے دن کے عذاب کا خوف ہے۔

اور اس کے دل کا یہ حال ہے کہ خوف وحزن کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا نہیں جاتا۔ تو یہی آیت پکار کر کہے گی۔ جھوٹ بکتا ہے۔

اسی طرح جب کہے گا

عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ۔ (ممتحنہ ۴)

اے پروردگار تجھ ہی پر ہمارا بھروسہ ہے۔ اور تیری ہی طرف ہم رجوع کرتے ہیں۔ اور تیرے ہی حضور ہمیں لوٹنا ہے۔

پہلے درجہ کے متعلق جعفر بن محمد الصادق کا کہنا ہے

لقد تجلی اللہ عز و جل فی کلامہ ولکنھم لا یبصرون۔ | اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں تجلی تو ہے۔ مگر یہ لوگ اس کی تجلیات کو دیکھنے کی کوشش نہیں کرتے۔

ایک مرتبہ ایک آیت کی تلاوت کے دوران انہیں غش آگیا۔ سبب پوچھا گیا تو فرمایا

ما زلت اردد الآیۃ علیٰ قلبی حتی سمعتھا من المتکلم بھا فلم یثبت جسمی لمعاینۃ قدرتہ۔ | میں بار بار اس آیت کو دہرا رہا تھا۔ تاکہ خود متکلم اور کہنے والے کے منہ سے اس کو سن سکوں۔ چنانچہ بالآخر اس کوشش میں کامیاب ہوا۔ لیکن اس حال میں کہ جسم اس مشاہدہ کا متحمل نہ ہو سکا

یہ وہ مقام ہے جہاں قرأت و تلاوت کی لذتیں بڑھ جاتی ہیں۔ اور انسان قرآن کے صحیح صحیح لطف سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔

ایک صاحب دل حکیم کا قول ہے کہ میں نے قرآن پڑھا۔ مگر اس کی فرحتوں سے محروم رہا۔ پھر اس نقطۂ نظر سے اس کی تلاوت کی کہ آنحضرت سے گویا براہ راست سماعت کا فخر حاصل کر رہا ہوں۔ پھر اس مقام سے آگے بڑھا۔ اور جبرئیل کی زبان فیض ترجمان سے سننے کی کوشش کی۔ اور بالآخر وہ مرحلہ آیا۔ کہ قرآن کے اتارنے والے سے ہم کلامی کی سعادت نصیب ہوئی۔ اور نہ پوچھیے اس مقام کی لذتیں کیا درجہ رکھتی ہیں۔ بس اختصاراً اتنا ہی سمجھ لیجئے۔

لا اصبر عنہ۔ | کہ یہاں پہنچ کر پھر جدائی کا یارا نہیں رہتا

حضرت حذیفہ نے فرمایا

لو طھرت القلوب لم تشبع من قراءۃ القرآن۔ | اگر دل پاک ہوں تو قرآن سے سیر ہونے کی کبھی نوبت نہ آئے۔

یعنی اس میں کی ہر ہر لذت تشنگی کو اور بڑھاتی ہے۔ اور اگلی لذتوں کی نشاندہی کرتی ہے۔

۷۔ تبری یعنی پندار و زعم سے دستبرداری

آخری درجہ تبری کا ہے۔ اس کا یہ تقاضا ہے کہ قاری اپنی استطاعت و طاقت کے پندار اور زعم سے یکسر علاحدگی اختیار کرے۔

اور رضائے الٰہی اور تزکیہ نفس کو اپنی تمام توجہات کا مرکز ٹھہرائے۔ حفاظ جب ایسی

یہ کہا اور چل دیے۔ اس پر آنحضرتؐ نے فرمایا
الصرف الوجل فھو فقیہ ۔ کہ پلٹ کر جانے والا قرآن کے اصلی راز کو پا گیا ہے۔
اس میں شبہ نہیں کہ تاثر کی یہ کیفیت آسانی سے پیدا ہونے والی نہیں۔ مگر اس کو کیا کیا جائے کہ یہی تلاوت سے مقصود بھی ہے اور اس کے بغیر اس کی لذتوں سے انسان دوچار ہو ہی نہیں سکتا۔ یہی نہیں بلکہ تلاوت کا سرے سے صرف زبان ہلا دینے پر اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ تلاوت کہتے ہیں اس چیز کو کہ اس میں زبان، عقل اور قلب تینوں کا برابر کا حصہ ہو۔ یعنی زبان تو تصحیح حروف کے درپے ہو۔ عقل معنی پر غور کرے اور قلب تاثر کی نعمتوں سے مالا مال ہو۔ قاری کا ایک مقام ترقی کہلاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قاری یہ محسوس کرے کہ وہ کلام الٰہی کو اپنی زبان سے نہیں سن رہا ہے بلکہ براہِ راست اللہ تعالیٰ کی زبان سے سن رہا ہے اور اس سے شرف تخاطب حاصل کر رہا ہے۔ یوں قرأت کے تین درجے ہیں۔
پہلا درجہ یہ ہے کہ اپنے کو اللہ تعالیٰ کے حضور تصور کرے۔ اور یہ سمجھے کہ اس کی نظریں اس کے جمال جہاں آرا کے لطف سے بہرہ مند ہیں۔ اور اس کی توجہ پوری طرح اس کی ذات گرامی کی طرف مبذول ہے۔ یہ مقام دعا، تضرع اور ابتہال چاہتا ہے۔
دوسرا درجہ یہ ہے کہ دل سے اس حقیقت پر ایمان رکھے۔ کہ اس کا آقا و مالک اسے دیکھ رہا ہے۔ اس سے مخاطب ہے اور اپنی عنایتوں کا تذکرہ کر رہا ہے۔ یہ مقام بھی تعظیم اور توجہ و فہم کا طالب ہے۔
تیسرا درجہ ان دونوں سے بلند ہے۔ اس کا یہ تقاضا ہے کہ قاری آیات و کلمات میں اللہ تعالیٰ کے جلووں کو ملاحظہ کرے۔ اور اس کی صفات کی کرشمہ سازیوں اور کارفرمائیوں کو اپنی آنکھ سے دیکھے۔ اس وقت اس کے سامنے نہ تو اپنی ذات ہوگی۔ اور نہ اس حیثیت سے اللہ تعالیٰ کے انعامات ہوں گے کہ اس نے ان سے کس درجہ فائدہ اٹھایا ہے۔ بلکہ اس وقت توجہ و ہمت کی تمام صلاحیتیں اللہ تعالیٰ کی ذات برتر پر مرکوز ہوں گی۔ خیال ہوگا تو اس کا اور فکر و تدبر ہوگا تو اس کے بارہ میں گویا پورے پورے استغراق سے کام لیا جائے گا۔ یہ درجہ مقربین کے ساتھ خاص ہے اور اس سے پہلے کے دو درجے اصحاب الیمین کے ساتھ مختص ہیں۔ اس کے علاوہ جو مقامات ہیں ان کو بجز سہو و غفلت کے مقامات کے اور کس مقام و درجے سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

## معانی اور باطن قرآن کے سلسلہ میں آثار و اقوال

ہمارا جواب یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے معانی کو صرف ظاہر الفاظ میں محصور جانتا ہے۔ اور یہ نہیں جانتا کہ اس کی تہہ میں بے شمار گہر ہائے یک دانہ پنہاں ہیں۔ وہ صرف اپنی ذاتی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ اور اپنی استعداد اور رسائی کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس سے زیادہ نہیں کیونکہ جہاں تک قرآن کی تعبیر اور معانی کی وسعتوں کا تعلق ہے۔ اس کے متعلق اخبار و آثار کا اچھا خاصا ذخیرہ پایا جاتا ہے آنحضرتؐ کا ارشاد ہے:

ان للقرآن ظہراً و بطناً و حداً و مطلعاً۔ — قرآن کا ایک ظاہر ہے۔ ایک باطن ہے۔ ایک حد ہے اور ایک مطلع ہے۔

اسی انداز کا ایک قول عبداللہ بن مسعود سے بھی مروی ہے۔ اور یہ عبداللہ بن مسعود کون ہیں؟ تفسیر کے مسلمہ امام۔ حضرت علیؓ کا کہنا ہے

لو شئت لا وقرت سبعین بعیراً من تفسیر فاتحۃ الکتاب۔ — میں اگر چاہوں تو صرف فاتحہ کی تفسیر پر اتنا کچھ لکھ ڈالوں کہ اس کو اٹھانے کے لیے ستر اونٹ درکار ہوں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ اگر معانی کا اطلاق صرف ظواہر کے اعتبار سے ہو تو تفصیلات کا یہ پھیلاؤ کیونکر ممکن ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ دنیا میں جس درجہ علوم و فنون ہیں۔ یہ سب افعال اللہ کے حکم میں ہیں۔ اور قرآن میں جملہ افعال اللہ کی وضاحت موجود ہے۔ یہی نہیں بلکہ عقل و خرد کے جتنے اختلافی مسائل لوگوں میں دائر و سائر ہیں۔ ان سب کے بارہ میں اس میں فیصلہ کن اشارات پائے جاتے ہیں۔ مگر ان کا آسانی سے گرفت میں آنا ممکن نہیں۔ ادراک، فہم اور کاوش شرط ہے۔

ظاہر ہے جو شخص صرف الفاظ کے قریب ترین اطلاقات پر غور کرتا ہے اور بجائے سمندر کی گہرائیوں کے آزمانے کے صرف ساحل ہی تک اپنے استفادہ کو محدود رکھتا ہے۔ وہ کہاں ان معانی تک پہنچ سکتا ہے۔

حدیث میں ہے

اقرءوا القرآن والتمسوا غرائبہ۔ — قرآن پڑھو اور اس کے عجائب کی تلاش میں رہو۔

ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا

آیات کی تلاوت کرتے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے وعدے اور خوشخبریاں ہوں تو ان کا مخاطب اپنی ذات کو ہرگز نہ سمجھے بلکہ امت کے صلحاء و صدیقین کو ان کا مخاطب صحیح قرار دے۔ اور اس خواہش و آرزو کا اظہار کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی ان لوگوں میں شمار کرے۔ اور ان کے تتبع و پیروی کی توفیق مرحمت فرمائے۔ جب ایسی آیات پر اس کا گذر ہو جن میں اللہ کے غضب کا تذکرہ ہو۔ اور ان لوگوں کا بیان ہو جنہوں نے دین کے معاملہ میں ہر طرح کے تساہل و کوتاہیوں کو روا رکھا ہے۔ تو اس کا مخاطب اپنی ذات کو سمجھے۔ اور بخشش و عفو میں مصروف ہو۔ یہی وہ عارفانہ گُر ہے جس کی طرف عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی ایک دعا میں اشارہ کیا ہے۔

اللهم استغفرك لظلمي وكفري۔ — اے خدا میں اپنے ظلم اور کفر پر معافی کا طالب ہوں۔

پوچھا گیا کہ حضرت ظلم کا اطلاق تو سمجھ میں آ سکتا ہے۔ مگر یہ کفر کیا ہے؟ مسلمان اور کافر؟ فرمایا۔ کفر کے بھی درجے ہیں۔ کیا یہ آیت نظر سے نہیں گذری۔

إنّ الإنسان لظلوم كفّار۔ — بے شک انسان بڑا بے انصاف اور کافر (ناشکرا) ہے۔

**تفسیر بالرائے** — کہ تاویل و تعبیر کے دائروں کو صرف ظاہر تک محدود رہنا چاہیے۔

پچھلے بابوں سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔ کہ ان میں تو فہم قرآن پر زور دیا گیا ہے۔ اور اسرار و رموز قرآن کی اہمیتوں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ لیکن آنحضرتؐ کی سخت وعید اس معاملہ میں آتی ہے

من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار۔ — جس نے قرآن کی تفسیر اپنی رائے سے کی۔ وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں تیار کرے۔

جس کے یہ معنی ہیں کہ قرآن کو اس کے ظاہر ہی پر محمول کرنا چاہیے۔ اور اس سلسلہ میں مین میخ نکالنا اور نکتہ سنجی یا خواہ مخواہ کے تکلفات سے کام لینا ممنوع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل علم کی ایک بہت بڑی جماعت نے ظاہری معانی کے بل پر اہل تصوف پر زبان طعن دراز کی ہے اور کہا ہے کہ انہوں نے تفسیر کے نام پر وہ وہ باریکیاں پیدا کی ہیں۔ اور ایسے ایسے نکتوں کی نشاندہی کی ہے جن کا کوئی ثبوت صحابہ سے نہیں مل سکتا۔ یعنی نہ تو ابن عباس کی تشریحات میں ان کا کوئی نشان ملتا ہے۔ اور نہ عبداللہ بن مسعود ہی نے کہیں ان کی تائید کی ہے۔ اگر یہ صورت حال صحیح ہے تو سوال یہ ہے۔ کہ پھر اس فہم قرآن اور اسرار و رموز قرآن کا کیا مقام رہ جاتا ہے۔ جس کی تفصیلات سے چشم و قلب نے ابھی ابھی تسکین حاصل کی ہے۔ اور اس سے کیا مراد ہے؟

یعنی فہم قرآن کی صلاحیتیں بخشی گئیں۔
اس سے معلوم ہوا کہ قرآن فہمی کا میدان بہت وسیع ہے۔ اور غور و فکر کرنے والوں کے لیے گنجائش کی بے انتہا فراوانیاں ہیں۔ اور مقصود شرع یہ نہیں کہ انسانی بصیرت کے دائرے صرف الفاظ کے ظواہر تک محدود ہو کر رہ جائیں۔ اور ان کے اندر جو معانی اور نوادر کی ایک دنیا آباد ہے اس کے بارے میں کوئی تحقیق نہ کی جائے۔
تفسیر بالرائے کے معنی کیا ہیں۔ تفسیر و تعبیر کے تقاضوں کو مسموعات تک محدود نہیں کہا جا سکتا رہی یہ بات کہ آنحضرتؐ نے جو تفسیر بالرائے سے روکا ہے۔ یا حضرت ابوبکرؓ نے جو یہ فرمایا ہے

| | |
|---|---|
| ای ارض تقلنی و ای سماء تظلنی اذا قلت فی القرآن برایی۔ | مجھے کون زمین برداشت کرے گی۔ اور کون آسمان مجھ پر سایہ فگن ہوگا۔ اگر میں قرآن میں اپنی رائے چلاؤں۔ |

تو اس کا محل و مورد کیا ہے۔
سب سے پہلے سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ان تصریحات سے مقصود ہے کہ تفسیر و تعبیر کی کوششیں صرف منقولات و مسموعات تک محدود رہیں تو یہ بوجوہ ممکن نہیں۔
کیونکہ اگر مسموعات سے مراد یہ ہے کہ آنحضرتؐ سے منقول و مروی ہوں تو بہت ہی محدود ہیں۔ ان سے کسی طرح بھی تفسیر قرآن کے تقاضے پورے نہیں ہو پاتے۔ اگر مسموعات کا دائرہ صحابہ تک وسیع ہے تو یہ بھی قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ صحابہ بھی تو آخر انسان ہی ہیں۔ ان کی رائے پر کیونکہ تفسیر بالرائے کا اطلاق نہ ہوگا۔ پھر جو لوگ صحابہ کی تفاسیر پر نظر رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان میں معنی و تعبیر کا بے حد اختلاف پایا جاتا ہے جس سے اتنی بات تو بہرحال ثابت ہوتی ہے کہ ان کے سامنے استدلال کے لیے صرف مسموعات و منقولات کا ذخیرہ نہ تھا ورنہ اختلاف تعبیر کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ بلکہ ان میں کے ہر ایک نے قرآن کے معانی میں غواصی کی ہے۔ اور اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق اس بحر سے کر اس سے اخذ مطالب کیا ہے اور یہ حدیث تو فضائل ابن عباسؓ کے سلسلہ میں خاص شہرت رکھتی ہے۔

| | |
|---|---|
| دعا لابن عباس رضی اللہ عنہ | آنحضرتؐ نے حضرت ابن عباس کے حق میں دعا فرمائی |

وَالذی لیثنی بالحق نبیا لتفرق امتی عن اصل دینها۔ وجماعتها علی اثنتین و سبعین فرقة کلها ضالة مضلة یدعون الی النار فاذا کان ذالك فعلیکم بکتاب الله عزّ و فان فیه نبأ من کان قبلکم وما یأتی بعدکم وحکم ما بینکم من خالفه من الجبابرة قصمه الله عزوجل ومن ابتغی العلم فی غیره اضله الله عز وجل وهو حبل الله المتین ونوره المبین و شفاءه النافع عصمة لمن تمسك به ونجاة لمن اتبعه لا یعوج فیقوم ولا یزیغ فیستقیم ولا تنقضی عجائبه ولا یخلقه کثرة الترديد[1]۔

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

اس خدا کی قسم جس نے مجھے حق و صداقت کے ساتھ مبعوث فرمایا۔ میری امت اصل دین سے ہٹ کر بہتر فرقوں میں بٹ جائے گی۔ یہ سب خود بھی گمراہ ہوں گے۔ اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔ اور جہنم کی دعوت دیں گے۔ جب یہ نوبت آئے۔ تو کتاب اللہ کو مضبوطی سے پکڑ لو۔ اس میں تم سے پہلوں کی خبریں ہیں۔ اور ان حالات کی پیش گوئی ہے جن سے تمہیں دو چار ہونا ہے۔ اس میں تمہارے موجودہ مسائل کا بھی تذکرہ ہے۔ جابرہ اور سرکشوں میں جو بھی اس کی مخالفت پر کمربستہ ہوگا اس کی گردن ماردی جائے گی۔ اور جو اس کے سوا دوسری جگہوں سے علم حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔ اس کو اللہ تعالیٰ گمراہ کردیں گے۔ یہ اللہ کی مضبوط رسی ہے اور واضح روشنی ہے۔ اور ایسی شفا ہے جو نعمت ہے یہ ان لوگوں کے لیے بمنزلہ پناہ گاہ کے ہے جو اس سے تمسک کرتے ہیں ان کے حق میں نجات کا پیغام ہے اور جو اس کی پیروی کی سعادت حاصل کرتے ہیں۔ یہ ایسی سیدھی راہ ہے جس میں کہیں ٹیڑھ اور پیچ و خم نہیں مزید برآں اس کے عجائب ختم ہونے والے نہیں۔ اور نہ اس کے مطالب کثرتِ تلاوت سے کبھی فرسودہ ہونے والے ہیں۔

ان تصریحات کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت پر بھی غور کیجیے کہ ابن عباسؓ نے قرآن میں جن حکمتوں کو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام قرار دیا ہے۔ ان کو فہم قرآن سے تعبیر فرمایا ہے۔

ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیرًا کثیرًا۔ (یعنی الفهم فی القرآن)

اور جسے حکمت عطا کی گئی اسے خیر کثیر سے بہرہ مند کیا گیا۔

---

(۱) ترمذی

ہو گی۔

موسیٰ کو اللہ تعالیٰ نے فرعون کے مقابلہ کے لیے مبعوث فرمایا۔ اور یہ حکم دیا

اذھبا الیٰ فرعون انہ طغیٰ ۔ اور فرعون کے پاس جاؤ۔ وہ سرکش ہو رہا ہے۔

اس پر اگر کسی صوفی صافی نے از راہ موشگافی و نکتہ سنجی یہ کہہ دیا کہ فرعون سے مراد انسان کا دل ہے۔ کوئی تاریخی شخصیت نہیں۔ کیونکہ اس سے بڑھ کر اور کون سرکش ہو سکتا ہے۔ تو یہ تاویل منشاء قرآن کے منافی ہوگی اور تفسیر بالرائے کہلائے گی۔ یہ انداز دراصل ان واعظوں کا ہے جو مجالس کو گرمانے کے لیے اور جہلاء پر اپنا رعب گانٹھنے کے لیے اس قسم کی تاویلات فاسدہ سے کام لیتے ہیں۔ یا یہ باطنیہ کا خاص ڈھنگ ہے جس کے ذریعہ یہ حقائق دینیہ کو ختم کرتے ہیں۔

(۲) قرآن حکیم کا اپنا ایک انداز بیان ہے جو زبان عربی کے اعلیٰ ترین تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس میں کہیں اختصار ہے۔ کہیں حذف ہے۔ کہیں اضمار سے کام لیا گیا ہے۔ پھر کہیں تقدم سے کہیں تاخر سے۔ ظاہر ہے اس مرحلہ پر تعیین معنی کے لیے سماع اور منقولات کی مدد لی جائے گی۔ ورنہ سخت غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ اب اگر کوئی شخص ان صحیح روایات کی پروا نہیں کرتا جو معنی و تاویل کی حقیقتوں پر روشنی ڈال سکتی ہیں۔ اور آیات کے ضروری پس منظر کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ اور صرف عربیت کے بل بوتے پر۔ ان کی تاویل کر پاتا ہے۔ اور اس قیمتی ذخیرۂ احادیث و آثار کی قدر و قیمت گھٹاتا ہے جس سے مشکلات قرآن کی عقدہ کشائی ہوتی ہے۔ اور چہرۂ معانی کی جلا بڑھتی ہے۔ ایسے شخص کی مثال اس احمق کی سی ہے کہ جو گھر کے وسط تک رسائی حاصل کرنا چاہتا ہے۔ مگر صدر دروازے سے داخل ہونے کی کوشش نہیں کرتا۔ یہ دو صورتیں ہیں جن پر تاویل بالرائے کا صحیح صحیح اطلاق ہوتا ہے آنحضرتؐ نے انہیں دو صورتوں سے روکا ہے۔ ورنہ معانی میں غور و خوض ایسی چیز نہیں کہ ظاہر معنی کی اس میں مخالفت پائی جائے۔ بلکہ یہ تو ایک طرح سے الفاظ و ظواہر ہی کی مدد سے مغز و باطن یا عطر و روح تک پہنچنا ہے۔

---

وقال اللهم فقهه فی الدین        کہ اے اللہ۔ اسے دین کی سمجھ بوجھ عطا کر۔ اور تاویل
وعلمه التاویل ۔        کے اسرار کا محرم بنا۔
اب اگر تاویل الفاظ و منقولات تک ہی محدود ہوتی اور اس کے دائرے معنی کی وسعتوں تک
پھیلے ہوئے نہ ہوتے تو اس دعا و تخصیص کا کوئی مطلب ہی نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں ارشاد ربانی ہے
لعلمه الذین یستنبطونه منهم (النساء ۸۳)        تو استنباط کرنے والے اس کی حقیقت کو پا لیتے۔
صرف سماع و نقل کا استنباط اور تقاضے اور گہرائیاں اس میں شامل ہیں ——— تفسیر بالرائے کے دو محل
جس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے استشہاد و استدلال کا ذکر مقام مدح میں
کیا ہے جو کھلا ہوا ثبوت ہے اس بات کا کہ یہ فعل دین کی بہت بڑی خدمت ہے۔ اس لیے
اس سے روکنا اور باز رکھنا کیونکر ممکن ہے۔ پھر استنباط کا لفظ یہ بھی بتا رہا ہے کہ یہ مجرد سماع
نہیں ہو سکتا۔ بلکہ سماع سے قطعی مختلف چیز ہے جو معنی و باطن سے متعلق ہے ظاہر و سطح
سے نہیں۔ اب ان تصریحات پر غور کریں جن میں تفسیر بالرائے سے روکا گیا ہے۔ اور مورد
و محل متعین کرنے کی کوشش کریں۔ ہماری رائے میں اس کے دو محل ہو سکتے ہیں۔ (۱) یہ
کہ کوئی شخص پہلے سے کوئی رائے رکھتا ہو۔ اور پہلے سے کسی نظریہ کی صحت کا قائل ہو۔
اور تفسیر سے اس کی غرض محض یہ ہو کہ اپنے حسب منشا آیات تلاش کرے۔ اور اس نظریہ
و رائے کے مطابق ان کی تشریح کرے۔ نیز اپنے رجحانات و میلانات نفس کے لیے
قرآن کی تائید و نصرت چاہے۔ یہ فعل یقیناً برا ہے اور کوئی شخص بھی اس انداز تفسیر کو جائز
نہیں ٹھہرا سکتا۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو محض جہل اس کا باعث ہوگا۔ یعنی ایک آیت
کے فرض کیجیے دو معنی منقول ہیں۔ تو وہ از راہ نادانی ان میں سے اس معنی کو اختیار کرے گا
جو اس کی رائے کے مطابق ہو۔ اگرچہ نفس تاویل کے اعتبار سے وہ مرجوح ہو اور دوسرا
معنی زیادہ قوی ہو۔ اور یا جانتے بوجھتے وہ غلط تاویل کو اس بنا پر پسند کرے گا تاکہ اپنے حریف
کو شکست دے سکے۔ اور اپنے رجحان و عقیدہ کی صحت ثابت کر سکے۔
اس انداز کی تاویلات باطلہ متعدد ہیں۔ مثلاً سحری کے بارہ میں حدیث ہے
تَسَحَّرُوا فان فی السحور برکةً۔        سحری ضرور کھاؤ اس میں برکت ہے۔
اب اگر کوئی شخص کہتا ہے تسحروا سے مراد سحری کھانا نہیں بلکہ اللہ کا ذکر ہے۔ تو تفسیر بالرائے

چوہدری محمد اسماعیل

# مسئلہ سُود

## ایک تجزیہ

عام طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ مذہبی کتابوں میں صرف قرآن مجید نے سود کو حرام قرار دیا ہے لیکن یہ درست نہیں سود کو بائیبل میں بھی حرام کہا گیا تھا۔ لیکن یہودیوں اور عیسائیوں کے دل سے اب یہ تعلیم محو ہو چکی ہے۔ برعکس اس کے اہل اسلام کے دل میں کسی نہ کسی رنگ میں ابھی تک سود کی حرمت کا خیال جاگزیں ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں بڑی سختی سے اس کی مناہی کی گئی ہے۔ قیام پاکستان کے بعد چونکہ علمائے اسلام اور اکثر مسلمان اس بات کے متمنی ہیں کہ وطن عزیز میں اسلامی معاشیات قائم ہو اور معاشیات میں مسئلہ سود چونکہ ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے قیام پاکستان کے بعد اس مسئلہ کو خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ پر کتب اور اخبارات ورسائل میں کچھ مضامین میری نگاہ سے بھی گزرے ہیں جن کا میں نے غور سے مطالعہ کیا ہے۔ بقول مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی "ہمارے معاشرے میں جو مسئلہ انتہائی پیچیدہ ہے وہ تجارتی سود کا مسئلہ ہے اور یہی وہ سوال ہے جو عرصہ سے زیر غور و بحث چلا آرہا ہے لیکن ابھی تک اس کے متعلق متفق علیہ اور تسلی بخش فتوے سامنے نہیں آیا اور مسلمانوں کی اکثریت ہنوز تذبذب کی تیرہ و تاریک وادی میں بھٹک رہی ہے۔ آیئے ہم اس پر دلائل کی روشنی میں غور کریں۔"

### مروّجہ نظام معاشیات کی مثال

اگر ہم ہاتھی کو سامنے سے دیکھیں تو ہمیں الٹا لٹکا ہوا اژدہا سا دکھائی دے گا۔ اور پشت کی طرف سے دیکھیں تو دو ستونوں پر ایک محراب اور ایک موٹا سا رسہ لٹکتا ہوا نظر آئے گا۔ اور اگر پہلو سے دیکھیں تو چار ستونوں پر ایک دیوار سی نظر آئے گی۔ ہاتھی کا صحیح علم ہمیں تب ہی ہو سکتا ہے جب ہم اس کے گرد گھوم کر اس کے ہر پہلو کا نقشہ ایک ساتھ اپنے ذہن میں اخذ کر لیں۔ عین یہی مثال ہمارے گرد و پیش کے معاشی نظام کی ہے۔ اس کو مختلف پہلوؤں کو دیکھنے سے کہیں کسی کو مملوکہ اراضی سے حصول بٹائی جائز نظر آتی ہے۔ تو مرہونہ زمین سے بٹائی میں سود دکھائی دیتا

# مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب

مجلّۂ اقبال سہ ماہی - مدیر: ایم۔ایم شریف۔بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی - مدیر: سید عابد علی عابد۔ سالانہ دس روپے

| کتاب | مصنف / مترجم | روپے |
|---|---|---|
| میٹا فزکس آف پرشیا۔ | مصنفہ علامہ اقبال | ۵ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| امیج آف دی ویسٹ ان اقبال۔ | مصنفہ مظہر الدین صدیقی | ۲ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| اقبال اینڈ دی نیشنلزم۔ | مصنفہ بشیر احمد ڈار | ۶ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| فکرِ اقبال۔ | مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم | ۱۰ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| ذکرِ اقبال۔ | مصنفہ عبدالمجید سالک | ۵ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| علامہ اقبال۔ | مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم | ۱ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| شعرِ اقبال۔ | مصنفہ سید عابد علی عابد | ۷ ۔ ۸ ۔ ۰ |
| اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں۔ | مترجمہ عبدالمجید سالک | ۵ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| غیب و شہود۔ | مترجمہ سید نذیر نیازی | ۳ ۔ ۴ ۔ ۰ |
| حکمتِ قرآن۔ | مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ | ۱ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں۔ | مصنفہ نصیر احمد | ۴ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| فلسفۂ شریعتِ اسلام۔ | مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ | ۵ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| نظامِ معاشرہ اور اسلام۔ | مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز | ۴ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| دولتِ اقوام ۲ جلد۔ | مترجمہ عطاء اللہ فخری | ۳۶ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| سائنس سب کے لیے۔ | مترجمہ آفتاب حسن | ۲۰ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| فلسفۂ جدید۔ | مترجمہ آشکار حسین | ۲ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| فلسفۂ ہند و یونان۔ | مصنفہ دین محمد شفق | ۳ ۔ ۰ ۔ ۰ |
| تاریخِ اقوامِ عالم۔ | مرتبہ مرتضےٰ احمد خاں | ۱۰ ۔ ۰ ۔ ۰ |

ملنے کا پتہ: سیکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقی ادب۔ نرسنگداس گارڈن۔ لاہور

بیش رقم بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی سے اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ رقم ماہ بماہ ملتی رہتی ہے اور اس جائیداد کی اصل لاگت سے کئی گنا بڑھ سکتی ہے۔

۳۔ اسی طرح ایک اور طبقہ کے لوگ اکا دکا یا کمپنی بن کر اپنی فالتو دولت سے گوناگوں اشیاء اور اجناس خرید کر بڑے بڑے گودام اور دکانیں بھر لیتے ہیں۔ اور پھر حاجتمندوں کے ہاتھ سوائے ڈیوڑھے یا جس قدر بھی ہو سکے زیادہ داموں پر فروخت کر دیتے ہیں۔ اور اس طرح اپنے حق المحنت سے تجاوز کر کے محض اپنے سرمائے کے بل بوتے پر کافی غیر مکتسب کمائی حاصل کر لیتے ہیں۔ جس کو منافع کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اول تو منافع کا لفظ ہی اس بات کی کافی دلیل ہے کہ وہ غیر مکتسب کمائی ہوتی ہے اور محض سرمائے کی طاقت سے حاصل کی جاتی ہے۔ پھر اگر معمولی سا تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو حقیقت حال بالکل عیاں ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک آدمی کا ایک لاکھ روپیہ تجارت پر لگا ہوا ہے۔ اور اس کو کاروبار کے تمام اخراجات نکال کر دس فی صدی سالانہ یعنی دس ہزار روپے خالص منافع ہو جاتا ہے اب فرض کیجیے کہ وہ تاجر دو سو روپے ماہوار تنخواہ پر ایک ہوشیار منیجر مقرر کر کے کاروبار اس کے حوالے کر دیتا ہے اور آپ فارغ ہو جاتا ہے۔ منیجر مالک کی طرح ہی کاروبار کا تمام بوجھ اٹھا لیتا ہے اور تمام قسم کے اخراجات کار وبار نکال کر بدستور سابق دس ہزار روپے خالص منافع ہو جاتا ہے۔ اس میں سے دو سو روپے ماہوار کے حساب سے ۲۴۰۰ روپے منیجر کی تنخواہ نکال کر باقی ۷۶۰۰ روپے مالک سرمایہ کے حصے میں آ جاتے ہیں۔ جس میں اس کی محنت کا کوئی حصہ شامل نہیں ہے۔ اور محض اس کے سرمایہ کا معاوضہ ہے۔ جو اس کے سرمایہ پر بلا محنت و مشقت اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔

۴۔ اب اس نظام معاشیات کا صنعتی پہلو بھی نظارہ کر کے دیکھ لیجیے۔ جس طرح دولت سے مزید دولت پیدا کرنے کے لیے تجارت میں زیادہ روپیہ لگایا جاتا ہے اسی طرح صنعت میں بھی روپیہ لگا دیا جاتا ہے۔ اس روپے سے منیجر، انجینئر، کاریگر، مزدور، مشینری اور خام مواد سب کچھ خرید کر لیا جاتا ہے۔ اس طرح اجتماعی علم و ہنر عقل و فکر اور محنت و مشقت سے ایک کارخانہ چالو ہو جاتا ہے۔ فرض کیجیے کہ اس کارخانے میں دو سو آدمی کام کرتے ہیں۔ اور ان کی اجتماعی کارکردگی کی برکت سے کارخانہ کے سب اخراجات نکال کر ۱۲۰۰ روپے یومیہ حاصل ہوتے ہیں۔ اگر اوسطاً چار روپے فی کس کے حساب سے دو سو آدمیوں کو ۸۰۰ روپے ان کی اجرت کا صلہ دے

ہے۔ کہیں ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں تفاضل کو سود سمجھا جاتا ہے تو غیر جنس اشیاء کے تبادلہ میں تفاضل کو نفع اور فضل ربی تصور کیا جاتا ہے۔ کہیں اصول مضاربت کے ماتحت حاصل شدہ منافع جائز اور کہیں بنکنگ سے حاصل شدہ منافع حرام حالانکہ وہ بھی مضاربت ہی کی دوسری شکل ہے۔ کہیں کوئی نقد اور ادھار قیمتوں کے فرق کو سود اور حرام سمجھتا ہے تو نقد قیمت کو خواہ وہ ادھار قیمت سے بھی زیادہ ہو منافع خیال کر کے حلال و طیب قرار دیتا ہے۔ کوئی صاحب کسی چیز دکان یا مکان کا کرایہ ایک لحاظ سے تعین کرنے اور دوسرے لحاظ سے تعین کرنے کو خواہ وہ پہلی صورت سے بھی زیادہ ہو جائز تصور کرتے ہیں۔ کہیں سود کو کمرشل انٹرسٹ (تجارتی سود) بنا کر جائز اور کہیں صرفی اور حاجتمندانہ قرار دے کر حرام کہہ دیا جاتا ہے۔ غرضیکہ ہاتھی کی طرح اس نظام معاشیات کو مختلف اطراف سے دیکھنے سے اس کی مختلف صورتیں نظر آتی ہیں اور حرام حلال جیسی اہم چیز کا فیصلہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر ایک کے نظریہ کے مطابق ایک آدمی حلال نوش فرما رہا ہے تو دوسرے کے نظریہ میں وہ حرام کھا رہا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس نظام معاشیات کو شش جہت سے بخوبی دیکھ کر اس کا مکمل نقشہ بیک وقت ذہن میں لایا جائے تاکہ حقیقت حال کا پتہ چل سکے۔ اور معلوم ہو سکے کہ سود کی حقیقت کیا ہے اور ہمارا نظام معاشیات اسلامی اصول پر مبنی ہے یا اس میں غیر اسلامی اصول اور روح کارفرما ہے۔

## مروجہ نظام معاشیات کے مختلف پہلو

۱۔ پہلے شعبۂ زراعت کو دیکھیے۔ جس آدمی کے پاس خود کاشت کی حد سے زیادہ جتنی بھی زمین ہوتی ہے وہ کسی کو لگان یا بٹائی پر دے دیتا ہے۔ اور پیشگی، بالاقساط یا فصل کے اختتام پر نقد یا اجناس کی صورت میں وصول کر لیتا ہے۔ مالک زمین اسی طرح لامتناہی طور پر بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی حاصل کرتا رہتا ہے۔ خواہ اس کی بٹائی یا کرایہ سے حاصل شدہ آمدنی کا مجموعہ زمین کی قیمت سے کئی گنا بڑھ جائے اور زمین کی ملکیت کا حقدار بھی وہی فرد یا خاندان رہتا ہے۔ یہ اس معاشی نظام کا دستور ہے۔

۲۔ شعبۂ زراعت سے آگے چل کر ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی آدمی جس کے پاس وافر دولت ہوتی ہے۔ مکان، دکانات یا دیگر قسم کی جائیداد پیدا کر لیتا ہے یا خرید کر کرایہ پر چڑھا دیتا ہے۔ جائیداد کی مرمت۔ لگ ٹی۔ بیمہ۔ ٹیکس۔ اور انتظامی اخراجات نکال کر لاگت پر پانچ دس فی صد یا کم و

موجزن ہے اور ایک ہی رجحان اور ایک ہی جذبۂ دروں عملاً کام کرتا ہے۔ اور ایک ہی اصول کارفرما ہے ؟ اس غیر مکتسب کمائی کا نام خواہ کچھ رکھ لیجیے۔ اس کو بٹائی کہہ لیجیے یا کرایہ۔ منافع کے نام سے پکار یے یا مائدۃ من السماء کہیے۔ سود کا نام دیجیے یا انٹرسٹ کہہ لیجیے۔ اس کی کیفیت و ماہیت اور فطری خاصیت میں سرمو فرق نہیں پڑتا۔ غیر مکتسب کمائی جو بلا محنت و مشقت محض سرمائے کے بل بوتے پر دوسروں کی کمائی میں سے حاصل کی جاتی ہے اگر ایک جگہ حلال ہے تو دیگر سب جگہ بھی حلال ہی تسلیم کرنا پڑے گی۔ اور اگر ایک جگہ حرام ہے تو بلا شبہ دیگر سب جگہ حرام ہی قرار دینا پڑے گی۔ مسئلہ سود کے سمجھنے میں الجھن کا یہی باعث ہے کہ کہیں اس کمائی کا کچھ نام رکھ کر حرام سمجھا گیا ہے اور کہیں کسی اور نام سے موسوم کر کے اس کو حلال قرار دے دیا گیا ہے۔ حالانکہ وہ حقیقت میں ایک ہی شے ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے ہمارے اقتصادی نظام کے ہر شعبہ اور ہر پہلو میں ایک ہی اصول کام کر رہا ہے وہ یہ ہے کہ روپیہ لگاؤ اور بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی سے استفادہ کرو۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شخص کسی نہ کسی جائز یا ناجائز طریق سے سرمایہ جمع کرنے کی فکر میں لگا رہتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے زمین و مکان خرید کر، تجارت میں لگا کر، کارخانہ بنا کر، کمپنی کے حصص خرید کر یا بنک میں جمع کر کے بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی سے فائدہ اٹھائے۔

## کسی ایک پہلو سے اصول ختم نہیں ہو سکتا

اس معاشی نظام میں اگر اس غیر مکتسب کمائی کا حصول ایک شعبہ میں بند کر دیا جائے تو وہ شعبہ مفلوج ہو جائے گا۔ اور معاشی نظام کو ناقابل برداشت دھکا لگے گا۔ مثلاً ہم زمینداری میں حصول بٹائی اور لگان بند کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ تمام لوگ جن کا اس شعبہ میں روپیہ لگا ہوا ہے فوراً اپنا سرمایہ کھینچ کر دوسرے شعبوں میں لگانے کی کوشش کریں گے۔ جس سے ملک کی زرعی پیداوار فوراً گر جائے گی۔ اور اکثر لوگ فاقوں مر جائیں گے۔ اگر ہم تجارت یا صنعت میں حصول منافع کو بند کر دیں تو تجارت یا صنعت کا کام بند ہو کر ملک کی معیشت تباہ ہو جائے گی۔ اسی طرح سے اگر ہم بنکوں کا سود بند کر دیں تو تجارت و صنعت اور زراعت کے اکثر کام ٹھپ ہو جائیں گے اور ضروریات زندگی کا حصول محال ہو جائے گا۔

غرضیکہ اس نظام میں ایک ہی اصول کارفرما ہے۔ اگر یہ نظام قائم رہے گا تو تمام کا تمام

دیا جائے تو چار سو روپے مالک کو یومیہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ مالک کو دیگر کارکنوں کے مقابلے میں یہ سوگنا زیادہ آمدنی ظاہر ہے کہ اس کی محنت کا نتیجہ نہیں بلکہ محض سرمایہ کی مقناطیسی قوت سے دوسروں کی کمائی میں سے کھچی ہوئی دولت اس کے پاس چلی آتی ہے۔

اس نظام معاشیات کو ایک اور پہلو سے بھی معائنہ کریجیے۔ اس طرف کچھ لوگ ایک عالیشان عمارت میں اپنا اپنا روپیہ جمع کر لیتے ہیں۔ اور اس کا نام بنک رکھ دیتے ہیں۔ کئی دوسرے لوگ جن کے پاس وافر روپیہ ہوتا ہے کہ شرح منافع پر اپنا روپیہ بنک والوں کو دے دیتے ہیں۔ بنک والے اپنا جمع شدہ روپیہ اور دوسرے لوگوں سے حاصل کردہ روپیہ تے گے مختلف تجارتی، صنعتی اور زراعتی کمپنیوں اور اداروں کو زیادہ شرح منافع پر قرض دے دیتے ہیں۔

بنک میں روپے کے لین دین کا حساب رکھنے کے لیے اوروں کی طرح انہوں نے بھی بابو رکھے ہوئے ہیں۔ ان کی تنخواہیں اور دیگر اخراجات ادا کر کے بنکوں کے مالکوں کو اربوں روپے پر لاکھوں اور کروڑوں روپے بلا محنت و مشقت منافع ہو جاتا ہے۔ جو ان کی دولت میں دن دگنی اور رات چوگنی برکت کا باعث ہوتا ہے۔

۲۔ کچھ لوگ جن کے پاس وافر دولت ہوتی ہے نہ خود کام کرتے ہیں نہ بنک میں رکھتے ہیں بلکہ کسی تجارتی یا صنعتی کمپنی کے حصے خرید کر اس کے کاروبار میں بطور بے کار حصے دار (SLEEPING PARTNER) شریک ہو جاتے ہیں۔ اس طرح اس کمپنی کے منافع میں سے بقدر حصص ان کو بلا محنت و مشقت منافع حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طریق کار کو اصطلاح میں مضاربت یعنی شراکت کہا جاتا ہے۔ بنک سے حاصل شدہ منافع اور مضاربت سے حاصل شدہ منافع میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ بنکنگ میں منافع حاصل ہونے سے پہلے شرح منافع مقرر کر لی جاتی ہے اور مضاربت میں منافع حاصل ہونے کے بعد شرح منافع کا تعین کیا جاتا ہے۔

## مروجہ معاشی نظام کا اصول

مروجہ معاشی نظام کے گرد ہم نے گھوم کر دیکھ لیا۔ اب اس کا مجموعی نقشہ ذہن میں لایئے کیا صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ اس بحر معاشیات میں ہر طرف دہنائی خوری، کرایہ خوری، منافع خوری سود خوری یعنی غیر ملکتسب دولت خوری، یا یوں کہیے کہ بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی خوری کی، یکساں لہریں چل رہی ہیں؟ اور کیا بالوضاحت پتہ نہیں لگتا کہ اس قالب اقتصادیات میں ایک ہی روح

کم نفع حاصل ہونے کا جس قدر امکان ہوگا اسی قدر اچھا خاصا زیادہ نفع ملنے کا امکان بھی ہوگا۔ اس بات کا مطلب یہ ہوا کہ موجودہ بنک تو مقررہ شرح سود پر روپیہ لیتے دیتے ہیں اور مجوزہ اسلامی بنک منافع پر روپیہ کا لین دین کریں گے جس کی شرح منافع حاصل ہونے پر مقرر ہوگی۔ ان علماء کا خیال ہے کہ اسلام کی مشینری اس طریق سے بنکوں کے حرام سود کو منافع بنا کر حلال کر دیتی ہے۔

یہ بات قطعی ہے کہ علمائے اسلام کے دونوں گروہ حاجت مندوں اور ناداروں سے سود لینے کو قطعی حرام سمجھتے ہیں اور اس میں حرم الربٰو (سود کو حرام کیا ہے) کا اطلاق کرنے میں متفق ہیں۔

## تجارتی سود اور مضاربتی منافع کی حیثیت اور منبع

نظامِ معاشیات کا تجارتی سود اور مضاربتی منافع کے پہلوؤں سے نظارہ کرنے سے بظاہر یہی دکھائی دیتا ہے کہ سود اور منافع دینے والے بڑے بڑے تاجر، کمپنیاں، بنک، حکومتیں اور ادارے ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت کچھ اور ہے جو پس پردہ اور آنکھوں سے اوجھل ہے۔ آیئے ہم علمائے گروہ اول کے تجارتی سود اور علمائے گروہ دوم کے مضاربتی منافع کی حقیقت پیداوری کا منبع اور کیفیت و ماہیت معلوم کرنے کی کوشش کریں اور دیکھیں کہ آیا وہ فی الحقیقت تجارتی سود اور مضاربتی منافع الربٰو (سود) ہی کی مختلف صورتیں ہیں یا واقعی اور شے ہے۔

حکومتیں، بنک، کمپنیاں اور ادارے اگر اربوں روپوں پر کروڑوں روپے سود اور منافع اپنے خزانوں اور تجوریوں سے دیتے چلے جائیں تو کیا جلد ہی ان کا سرمایہ سود کی نذر ہو کر ان کا دیوالہ نہیں نکل جائے گا؟ کیا ان کے قیام اور خوش حالی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ زرِ سود اور منافع اپنے پلے سے نہیں بلکہ کسی اور جگہ سے حاصل کر کے دیتے ہیں۔ وہ جگہ کونسی ہے اور وہ منبع کہاں ہے جہاں سے زرِ سود اور منافع کے چشمے ابلتے ہیں؟ خوش قسمتی سے ہمیں ان علمائے کرام کے اپنے قول سے ہی ان چشموں کا سراغ مل جاتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ آج کل تجارتی سود دینے والے بڑے بڑے تاجر، کمپنیاں، حکومتیں اور ادارے ہوتے ہیں۔ جو نفع کمانے کی غرض سے قرض لیتے ہیں اور عام طور پر ان کا نفع اس شرح سود سے جو وہ دیتے ہیں کئی گنا زیادہ ہوتا ہے۔ کیا اس سے صاف عیاں نہیں ہوتا کہ کمپنیاں، حکومتیں اور بنک وغیرہ اپنے پلے سے نہیں بلکہ اس نفع میں سے دیتے ہیں جو وہ کماتے ہیں؟

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ نفع جس میں سے بنک، کمپنیاں اور حکومتیں لوگوں کو منافع یا

اور اگر بدلے گا تو تمام کا تمام۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ نفع حلال اور سود حرام۔ یا ربح حلال اور ربوٰ حرام۔ یا تو اس میں سب قسم کی غیر مکتسب کمائی کے حصول کا رواج قائم رہے گا اور یا کسی حکمت عملی سے اسے بتدریج ختم کرنا ہو گا۔ اور اس کی جگہ بہتر اصول پر بہتر نظام قائم کرنا ہو گا۔

## مسئلہ سود کے بارے میں علماء کا اختلاف

مروجہ نظام معاشیات کا جائزہ لینے اور اس میں جو اصول کام کر رہا ہے اس کو سمجھنے کے بعد اس امر کی ضرورت ہے کہ مسئلہ سود کے بارے میں علمائے کرام کے خیالات اور ان کے مابین اختلاف کو معلوم کیا جائے۔ علماء کے دو گروہ ہیں۔ ان میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ ایک گروہ کے نزدیک مروجہ تجارتی سود (بنکوں، کمپنیوں اور حکومتوں کا سود) جائز ہے۔ ان کے نزدیک الربوٰ (سود) جس کو قرآن پاک نے حرام کیا ہے اس کا اطلاق تجارتی سود پر نہیں بلکہ صرف اس سود پر ہوتا ہے جو ناداروں اور حاجت مندوں سے لیا جاتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ آج کل کا تجارتی سود دینے والے مفلس و نادار نہیں ہوتے بلکہ بڑے بڑے تاجر، کمپنیاں، حکومتیں اور ادارے ہوتے ہیں جو نفع کمانے کی غرض سے قرض لیتے ہیں۔ اور عام طور پر ان کا نفع اس شرح سود سے جو وہ دیتے ہیں کئی گنا زیادہ ہوتا ہے۔

علماء کے دوسرے گروہ کے نزدیک سود خواہ تجارتی یعنی کمپنیوں اور حکومتوں کا ہو یا حاجتمندانہ ہو سب پر الربوٰ کا اطلاق ہوتا ہے اور سب یکساں طور پر حرام ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے مروجہ نظام معاشیات کے ہر شعبہ میں ایک ہی اصول کارفرما ہے اور کسی ایک شعبہ میں سے غیر مکتسب کمائی کے حصول کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اول الذکر مروجہ نظام معاشیات کے تسلط سے مجبور ہونے کی وجہ سے چونکہ اس نظام معاشیات سے تجارتی سود کو ختم نہیں کر سکتے لہٰذا انہوں نے اس تجارتی سود کو حلال کرنے کی ایک تجویز ڈھونڈ نکالی ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ بنک اور کمپنیاں اپنا سرمایہ مقررہ شرح سود پر چلانے کی بجائے مضاربت کے اصول پر تجارتی کاروبار میں، صنعتی سکیموں میں، زراعتی کاموں میں اور پبلک اداروں اور حکومت کے نفع آور کاموں میں لگائیں پھر جو منافع ان ذرائع سے بنکوں کو حاصل ہو ان کو وہ اپنے انتظامی مصارف نکالنے کے بعد ایک مقررہ تناسب کے مطابق اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں میں تقسیم کر دیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس صورت میں چونکہ نفع کا امکان غیر معین اور غیر محدود ہو گا اس لیے عام شرح سود کی بہ نسبت

سے مختلف اشیاء تیار ہو جاتی ہیں۔ جب وہ اشیاء فروخت کر دی جاتی ہیں تو اس سرمائے کی قیمت سے جو ان اشیاء کی تیاری پر خرچ ہوا تھا بہت زیادہ قیمت وصول ہوتی ہے۔ اور اس مقام پر اس سرمائے میں معقول اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ اضافہ یا منافع کیا ہے؟ کیا یہ حاجتمندوں اور ناداروں کی محنت نہیں جو اشیاء میں پیوست ہو کر روپے کی صورت میں منتقل ہو گئی ہے؟ یہ بڑھوتری اس کو خواہ سود کہیئے یا منافع پہلے ان صنعتی یا تجارتی اداروں کے ہاتھ میں جاتا ہے جنہوں نے مختلف بنکوں اور کمپنیوں سے قرض لیا ہے اور پھر قرض خواہ بنکوں اور کمپنیوں میں جاتا ہے۔ اور وہاں سے بنکوں اور کمپنیوں وغیرہ کے حصہ داروں، کھاتہ داروں، امانت داروں اور بیمہ داروں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ یہ ہے سرمائے کی اور سود یا منافع کی گذرگاہ۔ اور سرگذشت۔ غور فرمایئے کیا یہ بات ظاہر نہیں کہ آج کل کے بنکنگ سسٹم میں تجارتی سود یا منافع بھی دراصل حاجتمندوں اور ناداروں سے ہی وصول کیا جاتا ہے۔

اب ہم زمانہ جاہلیت کے حاجتمندانہ قسم کے قرضوں کے سود اور جدید بنکنگ کے کمرشل انٹرسٹ یعنی تجارتی سود یا منافع کا مقابلہ کر کے دیکھتے ہیں تاکہ حقیقت حال کی مزید وضاحت ہو جائے۔

مذکورۂ بالا تجزیہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے ربٰو (سود) جس کو مسلمہ طور پر قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے اور آج کل کے تجارتی سود یا منافع میں اپنی کیفیت و ماہیت اور رواج کے اعتبار سے سرِ مو فرق نہیں ہے۔ وہ بھی ناداروں اور حاجت مندوں سے لیا جاتا تھا۔ یہ بھی ناداروں اور حاجتمندوں سے وصول کیا جاتا ہے۔ وہ سود خور بھی بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی میں شریک ہو جاتا تھا اور آج کل کا سود یا منافع خور بھی بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی میں شریک ہو جاتا ہے۔ پرانے وقت میں سود خور سود دہندہ کو مفلسی اور ناداری میں گرفتار رکھتا تھا۔ جدید سود خوری سسٹم نے بھی نادار و حاجتمندوں کا مستقل طبقہ ہی مفلسی و ناداری میں گرفتار کر رکھا ہے۔

پرانے سودی سسٹم اور جدید سودی سسٹم میں فرق صرف طریق کار کا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس وقت کا سود خوار منفرد تھا اور سود دہندہ کے ساتھ اس کا براہِ راست سودی لین دین ہوتا تھا جو صاف دکھائی دیتا تھا۔ آج کل کا سود خور متحد اور منظم ہے اور سود دہندہ کے ساتھ اس کا براہِ راست بالکل کوئی تعلق نہیں ہے۔ سود خور اور سود دہندہ کے درمیان حکومتیں، بنک،

سود اداکرتی ہیں کہاں سے اور کس طرح ان کے ہاتھ آتا ہے ؟

اب ہم شروع سے لے کر آخر تک دریائے دولت کی گذرگاہ کا معائنہ کریں گے اور دیکھیں گے کہ وہ چشمے کہاں ہیں جو سود اور منافع کے آب زر سے دریائے دولت کو سیراب کرتے ہیں۔

کچھ سرمایہ دار لوگ مل کر اپنی دولت ایک جگہ اکٹھی کرتے ہیں جس کو وہ بنک یا کمپنی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ادھر اُدھر سے مختلف لوگ کچھ حفاظت اور کچھ منافع (سود) حاصل کرنے کی غرض سے بمد سیلینگ حساب بچت حساب یا بمد امانت۔ بیمہ یا قرض اس بنک یا کمپنی میں اپنا روپیہ جمع کر دیتے ہیں۔ اس جگہ اس جمع شدہ سرمایہ میں کوئی منافع یا سود شامل نہیں ہوتا۔ یہاں سے یہ روپیہ آگے چلتا ہے اور مختلف صنعتی، تجارتی یا زراعتی اداروں یا حکومتوں کو بطور قرض دیا جاتا ہے۔ یہاں بھی کوئی نفع یا سود شامل نہیں ہوتا۔ پھر یہ سرمایہ اور آگے چلتا ہے اور اس کے عوض مشین، خام مواد وغیرہ خرید لیا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس منزل تک بھی کوئی منافع یا سود اس میں شامل نہیں ہوتا اب یہ زمین اگر پڑی رہے تو بے کار، مشین اور خام مواد پڑا رہے تو زنگ آلودہ ہو کر اور گل سڑ کر ختم ہو جائے۔ اس طرح اس میں ایک پائی کا بھی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اب ضرورت پڑتی ہے انسانی قوت اور محنت کی۔ اس زمین، مشین اور خام مواد میں صرف قوت مفعولی ہی ہوتی ہے۔ قوت فاعلی صرف انسانی دست و بازو ہی میں ہے اور اگر یہ اپنا جوہر نہ دکھائے تو سارا کھیل ختم ہو جائے دریافت کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فاعلی قوت یعنی انسانی محنت کرنے کی طاقت مفلس و نادار حاجتمند محنت کار سے دستیاب ہو سکتی ہے جس کے پاس کام کرنے اور روزی کمانے کا کوئی وسیلہ نہیں ہوتا۔ اس کے پاس نہ کوئی جگہ ہوتی ہے نہ زمین، نہ مشین ہوتی ہے نہ خام مواد۔ اس کے پاس صرف وہ قوت محنت ہی ہوتی ہے جس کو وہ اپنا اور اپنے بال بچوں کا پیٹ پالنے کے لیے برائے فروخت بازار میں لیے پھرتا ہے۔ مذکورہ بالا صنعتی اور تجارتی ادارے ایسے بے شمار ناداروں اور حاجت مندوں سے قوت محنت خرید کر اپنی زمین، مشین اور خام مواد وغیرہ پر لگا دیتے ہیں۔ اور یہ قوت محنت رنگا رنگ اور گوناگوں اشیاء تیار کر دیتی ہے۔

غور کا مقام ہے کہ وہ سرمایہ جو لوگوں کے گھروں سے نکل کر بنکوں اور کمپنیوں میں جمع ہوا تھا۔ مختلف اشیاء کی تیاری کے لیے بتدریج نادار حاجتمند کے ہاتھوں تک پہنچتا ہے۔ یہاں تک بھی اس میں کسی قسم کے منافع یا سود کی شمولیت نہیں ہوتی۔ اب حاجتمندوں اور ناداروں کی اجتماعی قوت محنت

اسلامی نظامِ معاشیات کے قیام سے ہی دور ہو سکتی ہے۔ اور اسلامی معاشیات وہی ہو سکتا ہے
جس میں سود کلیتہً ختم اور نظامِ زکوٰۃ رائج ہو۔ (بہ شکریہ "تعمیر" راولپنڈی)

---

کمپنیاں اور ادارے واسطہ بنے ہوئے ہیں۔ اور حقیقت حال سطحی نگاہ سے بالکل اوجھل ہے۔ پرانے وقتوں کا سود خور اپنا سرمایہ سود دہندہ کے حوالے کر کے اس کا سود وصول کرتا تھا لیکن آج کل کے سودی سسٹم میں سود خور کا سرمایہ خاص تنظیم کی تحویل میں رہتا ہے اور محض عارضی طور پر زیر نگرانی صرف کام کرنے سکے لیے نادار حاجتمند سود دہندہ کے حوالے کیا جاتا ہے اور اس سے اس سرمائے کا سود وصول کر لیا جاتا ہے۔ گزشتہ زمانے کا سود خوار اکثر اپنے سرمائے کا ہی سود کھاتا تھا۔ لیکن دور جدید کا سود خور اپنے بنک اور کمپنی کی مقناطیسی قوت سے گھر گھر سے سرمایہ کھینچ کر اس کا سود ہضم کر جاتا ہے۔ پرانے وقت میں صرف اکیلا سود خور ہی حاجتمند سے سود کھاتا تھا۔ لیکن جدید سودی سسٹم میں اصل سود خور اور سود دہندہ کے درمیان جو ادارے واسطہ بنے ہوئے ہیں۔ وہ سب سود (منافع) دہندہ کے زر سود میں سے اپنا اپنا حصہ لیتے چلے جاتے ہیں۔ لہذا سود اور منافع دہندہ کو سود اور منافع کا کافی زیادہ بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ مفلسی اور ناداری میں گرفتار رہتا چلا آ رہتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا مروجہ نظام معاشیات کا تجزیہ کرنے سے یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر نہیں ہو جاتا کہ پرانے زمانے کی منفرد، غیر متحد اور غیر منظم سود خوری آج کل ایک زبردست متحد منظم اور باضابطہ نظام معاشیات کی صورت اختیار کر کے ہم پر مسلط ہو چکی ہوئی ہے۔ اور ہم اسلامی نظام معاشیات اور اسلامی روح تعلیم اور تصور حیات سے بہت دور نکل آئے ہوئے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مروجہ نظام معاشیات سراسر اکل الربٰو (سود خوری) کے اصول پر مبنی ہے الربٰو (سود) جس کی حرمت پر سب علماء متفق ہیں اپنی کیفیت و ماہیت اور روح کے اعتبار سے ایک ہی قسم کا ہوتا ہے۔ اسی لیے قرآن کریم میں الربٰو کی کسی دوسری قسم کا ذکر نہیں۔ الربٰو (سود) کا بوجھ اصولاً ہمیشہ نادار حاجتمند پر ہی پڑتا ہے۔ خواہ وہ کتنے ہی مختلف ہاتھوں میں سے گزرے اسی لیے قرآن کریم میں اس کا ذکر ناداروں اور حاجتمندوں کے ضمن میں آیا ہے۔ مروجہ نظام معاشیات اگر تبدیل ہو گا تو تمام کا تمام اور اگر قائم رہے گا تو بعینہٖ۔ اس کے کسی ایک پہلو میں سے سود یا منافع وغیرہ کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں وقتاً فوقتاً اس سودی نظام کی بعض برائیوں کی شدت کو عارضی طور پر کم کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس نظام کے طبعی رجحان کی وجہ سے وہ برائیاں عود کرتی رہتی ہیں اور معاشرے میں بے چینی بے اطمینانی اور باہمی کشمکش باقی رہتی ہے جو صرف

افراد اور گروہوں کا صرف ایک مقصد نظر آتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح وہ برسر اقتدار رہیں۔ ملی اور جماعتی مقاصد کی تکمیل کے لیے اگر کہیں بھی کوشش کی گئی ہے تو اس کی حیثیت محض ضمنی اور نمائشی تھی۔ خلفائے راشدین کو چھوڑ کر بنو امیہ، بنو عباس، بنو فاطمہ، تاتاری، مغل وغیرہ تمام ملوک کو صرف اپنی انفرادی اغراض سے سروکار تھا۔ اندریں حالات اگر انفرادیت کو فروغ حاصل نہ ہوتا تو اور کیا ہوتا۔ اکّے دُکّے صالح فطرت بادشاہوں کا نمودار ہونا صرف اس حقیقت کو ثابت کرتا ہے کہ طبقۂ ملوک نے ملی اور جماعتی مصالح کو ہمیشہ پس پشت ڈالا۔ اسی انفرادیت کا نتیجہ تھا کہ ہندوستان میں مغل بادشاہوں کے کمزور ہونے پر وہ امراء باہم دست و گریباں ہو گئے جنہیں اپنی اغراض کی تکمیل کے لیے مغل بادشاہ استعمال کرتے رہتے تھے۔ غیر ملکی حکومت نے اپنے استحکام کے لیے پھر خاص خاص افراد کو آلۂ کار بنایا۔ غیر ملکی اقوام کا اثر باقی اسلامی ممالک میں بھی پھیلا۔ ہر جگہ ان کی حکمت عملی یہی تھی۔ اس لیے اسلامی اور غیر اسلامی ملوکیت اور استعمار نے ہمارے ہاں یکے بعد دیگرے دلوں میں صرف انفرادی مفاد کی لگن پیدا کی اور جب پاکستان کی تخلیق عمل میں آئی تو وہی طبقہ برسر اقتدار آیا جسے کلیتہً اپنے ذاتی مفاد سے غرض تھی۔ ان تاریخی عوامل کے ہوتے ہوئے جماعتی بہبود کا احساس کس طرح پنپ سکتا تھا۔

مسلمانوں میں انتہا درجہ کی موجودہ مریضانہ خودغرضی کے پیدا کرنے میں مغربی تہذیب کا بھی بڑا دخل ہے۔ مغربی تہذیب نے سرمایہ دارانہ صنعتی انقلاب کی کوکھ سے جنم لیا۔ اس لیے خود اس کی فطرت میں انفرادیت پسندی ہے۔ اسی بنا پر اس تہذیب اور اس انقلاب کے اثرات اسلامی ممالک میں پھیلے تو انہوں نے بھی انفرادیت کی آگ کو مشتعل کیا۔ پھر مغربی تہذیب کا منتہائے مقصود حصول لذت ہے۔ احساس کی لذت کوشی کے علاوہ اس تہذیب کی تمام جدوجہد میں اور دھرا ہی کیا ہے۔ جوں جوں صنعتی انقلاب اور سائنسی ایجادات کی وجہ سے مغربی انسان تسخیر فطرت میں زیادہ سے زیادہ کامیاب ہوتا چلا گیا توں توں اس کی لذت کوشی میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ اب احساس لذت خالصتہً انفرادی چیز ہے۔ مشرق جو پہلے ہی مختلف تاریخی عوامل کی وجہ سے انفرادیت پسند بن چکا تھا مغربی تہذیب کی ترویج اور اشاعت سے اس مرض کا اور بھی زیادہ شکار ہو گیا۔ اس لیے ملت اسلامیہ میں حد درجہ کی انفرادیت پسندی کا جائزہ لیتے ہوئے تمام داخلی اور خارجی اسباب اور وجوہات کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

ڈاکٹر عبدالغنی

# اسلامی تحریک پر تصوّف کا اثر

جناب محمد مظہر الدین صدیقی نے عنوانِ بالا پر اکتوبر ۱۹۶۰ء کے مجلہ ثقافت میں ایک مقالہ قلمبند فرمایا ہے۔ اس موضوع کی اہمیت مسلّمہ ہے۔ اسلامی تحریک پر تصوّف کا اتنا عظیم اثر ہے کہ کوئی صاحبِ فکر اسے نظر انداز نہیں کر سکتا۔ تصوّف کا تعلق نہ صرف ہمارے دین سے بڑا گہرا ہے بلکہ ہمارا معاشرہ اور ہمارا ادب بھی اس سے متاثر ہوا۔ اور اس کے اثرات اس قدر دور رس ہیں کہ ممکن نہیں ہمارا حال اور ہمارا مستقبل ان سے پہلو تہی کر سکے۔ ہر اسلامی ملک میں عوام کیا اور خواص کیا بھاری تعداد میں اب بھی تصوف کو ایک زندہ حقیقت سمجھتے ہیں۔ اور اس سے وابستگی اپنے لیے دُنیوی اور اخروی سعادات کا موجب قرار دیتے ہیں۔ اندریں حالات فاضل مقالہ نگار کے قائم کردہ عنوان پر جس قدر توجہ صرف کی جائے کم ہے۔

جیساکہ ظاہر ہے اس عنوان کے متعدد پہلو ہیں مگر صدیقی صاحب نے اس پر معاشرتی سود و بہبود کے نقطۂ نگاہ سے غور کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلامی تصوف نے خدمتِ خلق سے کامل بے اعتنائی برتی اور ہمارے معاشرہ میں مبالغہ آمیز انفرادیت کو ترقی دینے میں اس کا بڑا دخل ہے۔ لاریب مبالغہ آمیز انفرادیت ہمارے معاشرہ کا انتہائی اندوہناک مرض ہے اور جب تک اس کا قلع قمع نہیں ہوتا ہم ایک روشن مستقبل کی امید دل میں پیدا نہیں کر سکتے۔ ساتھ ہی صدیقی صاحب کا یہ خیال بھی بالکل صحیح ہے کہ مسلمانوں کا اتحاد توڑنے میں ملوکیت نے افسوسناک کردار ادا کیا اور مسلمانوں کی موجودہ انفرادیت پسندی، گروہ بندی اور نسلی تفرقوں کی تخلیق میں ملوکیت نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ مگر ان کا یہ خیال کہ اس صورتِ حال کے پیدا کرنے میں تصوّفِ عالیہ کا بھی دخل ہے قطعاً درست نہیں۔

اسلامی تاریخ کے تمام ادوار کو سامنے رکھا جائے تو ہمیں ملوکیت صرف اپنے استحکام میں مصروف دکھائی دیتی ہے۔ مسلمان بادشاہوں کی تمام سیاسی کشمکش، گروہ بندی، معرکہ آرائی،

شیخ فریدالدین عطار قدس سرہٗ نے یہ تمام واقعہ تذکرۃ الاولیاء میں درج کیا ہے۔ انھوں نے شیخ ابوالحسن خرقانی کی شخصیت کا ذکر کرتے ہوئے یہ تو کہا ہے کہ در حضرتِ عزت آشنائی عظیم داشت و در گستاخی کردن با حضرتِ خداوند تعالیٰ چناں بود کہ صفت نتواں کرد لیکن تینتیس صفحے کے اس طویل بیان میں کہیں بھی ایک لفظ ایسا نہیں ملتا جس سے یہ مترشح ہوتا ہو کہ انھوں نے کبھی کوئی ایسی بات کہی ہو جس میں رسول اکرمؐ کی ذات سے سوءادبی یا بےتعلقی کا شائبہ پایا جاتا ہو۔ اس کے برخلاف شیخ ممدوح الصدر کے اتباعِ رسولؐ کے متعدد شواہد ملتے ہیں۔ نماز باجماعت کا وہ خاص اہتمام فرمایا کرتے تھے۔ کئی سال تک تو اس طرح ہوتا رہا کہ نماز باجماعت میں جس وضو سے عشاء کے وقت شامل ہوئے تھے اسی سے صبح کے وقت بھی شامل ہوئے۔ اس طویل بیان میں حضورؐ سرورِ کائنات کا بارہا ذکر آیا ہے اور ہر بار شیخ موصوف کی حضورؐ سے بے پناہ محبت اور عقیدت کا پتہ چلتا ہے۔ ایک موقع پر شیخ صاحب نے فرمایا:

"علماء گویند ما وارثانِ رسولیم اما وارث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ماایم کہ آنچہ او را بود بعضی ما داریم۔ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم فقیر بود و فقر بر خود اختیار کرد و ما خود اختیار کردیم بر خود۔ و با سخاوت بود و با خلق نیکو بود و بے خیانت بود و با دیدار بود و رہنمائے خلق بود و بے طمع بود۔ خیر و شر از حق تعالیٰ می دید۔ با خلائق او را پیشے نبود۔ اسیرِ وقتِ خود نبود۔ و ہر چہ خلق از و بترسیدند او نترسید و ہر چہ خلق بداں امید دارند او امید نداشت۔ و ہیچ چیز غرّہ نبود۔ ایں ہمہ صفتِ جواں مرداں است۔"

ایک اور موقع پر حضور سیدالانبیاءؐ کی ثنا بیان کرتے ہوئے شیخ نے فرمایا:

"مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم دریائے بود بے نہایت کہ اگر قطرہ ازاں دریا بیروں آمدے ہمہ عالم و عالمیاں غرق شدندے۔"

دیکھیں ان واقعات اور اقتباسات کا ہمارے مقالہ نگار کے اخذ کردہ نتائج سے کتنا زبردست تضاد ہے۔ علاوہ بریں محمود کے قاصد کے جواب میں شیخ خرقانی نے جو لفظ خجالتاً استعمال کیا ہے اہلِ دل جانتے ہیں کہ اس میں وہ تمام بے شمار حسرتیں گویا ہیں جو اتباعِ رسولؐ میں شب و روز انہماک کے باوجود شیخ کے دل میں پھر بھی بےتاب تھیں۔ مندرجہ بالا اقتباسات

فاضل مقالہ نگار نے جس بنا پر اسلامی ممالک کے اس مہلک مرض کے پیدا کرنے میں تصوّف کو بھی دخیل سمجھا ہے وہ ارباب تصوّف کی نجات کوشی اور تزکیۂ نفس ہے۔ ہمارے فاضل دوست کے خیال کے مطابق صوفی بزرگ اپنی اس لگن کی وجہ سے مسلمانوں کی عام معاشرتی زندگی سے بالکل کٹ گئے۔ انہیں حیات اور مسائلِ حیات سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ لہٰذا قدرتی طور پر خود غرضانہ روحانیت نے مبالغہ آمیز انفرادیت کو ہوا دی۔ اس مرض کے شدید ترین احساس میں ڈوب جانے کی وجہ سے ہمارے مقالہ نگار کے قلم سے نئی نئی تراکیب از خود نکل رہی ہیں۔ لیکن جہاں تک اس مرض کا کسی حد تک تصوف کو ذمہ دار ٹھہرانے کا سوال ہے یقیناً یہ کہنا قابلِ معافی ہوگا کہ اس معاملہ میں محض ظن و تخمین سے کام لیا گیا ہے۔ صوفیائے کرام کے مستند تذکرے بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ ان کی ورق گردانی سے اسلامی معاشرہ کے ساتھ ان بزرگوں کے تعلق کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ علاوہ بریں تصوف میں نجات کوشی اور تزکیۂ نفس کا جو مفہوم ہے اس کی صحیح نوعیت سے آگاہ ہونے کے لیے فاضل مقالہ نگار کو ابھی مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ نیز صوفیائے کرام کی ذہنیت کو واضح کرنے کے لیے انہوں نے جو مثال دی ہے اس سے اخذ کردہ نتائج بھی گہرے غور و فکر کا ثبوت بہم نہیں پہنچاتے۔

رضائے الٰہی کے حصول کے لیے عبادات اور ریاضات میں غیر معتدل انہماک کی مثال دیتے ہوئے شیخ ابوالحسن خرقانی رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ سلطان محمود غزنوی جب شیخ موصوف سے ملاقات کے لیے خرقان پہنچا تو اس نے ایک قاصد شیخ کی خدمت میں اس غرض سے روانہ کیا کہ وہ باریابی کی اجازت لائے اور قاصد کو ہدایت کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا۔ اطیعوا اللہ و اطیعو الرسول و اولو الامر منکم۔ چنانچہ قاصد نے ایسا ہی کیا۔ شیخ نے فرمایا: من در اطیعو اللہ چناں مشغولم و مستغرقم (تذکرۃ الاولیاء) کہ در اطیعو الرسول خجالتہا دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد۔ اس واقعہ سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ شیخ خرقانی کو خدا کی اطاعت میں انسانوں کی برائی اچھائی سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ معاشرہ اور خدمت خلق تو کجا انہیں رسولؐ کی اطاعت کا بھی وقت نہیں ملتا تھا۔ مقالہ نگار اسے وہ بدانت اور بدھ مت کا اثر بتاتے ہیں۔ اب تھوڑی سی دیر کے لیے اس تمام واقعہ پر غور کر لینا ضروری ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم کی دید سے صرف ان کے چار یار اور صحابۂ کرامؓ مشرف ہوئے تھے اور اس کی دلیل یہ آیۂ کریمہ ہے۔ ترٰیھم ینظرون الیک وھم لایبصرون۔ محمود کو یہ جواب بڑا ناپسند آیا۔ اس طرح باتیں ہوتی رہیں۔ محمود نے اشرفیوں کی تھیلی پیش کی۔ شیخ نے کھانے کو نانِ جویں عنایت فرمائی۔ لقمہ گلے میں اٹک گیا۔ بھلا بادشاہ کے حلقِ نفیس سے نانِ جویں کیسے نیچے اترتی۔ شیخ نے فرمایا جس طرح درویشوں کا یہ لقمہ تیرے حلق سے نیچے نہیں اترتا۔ یہ تھیلی ہمارے لیے گلوگیر ثابت ہوگی۔ ہم تو اسے طلاق دے چکے۔ اٹھا لیجیے۔

الوداع کہنے کا وقت آیا تو شیخ اٹھ کھڑے ہوئے۔ محمود نے کہا۔ حاضر ہوا تھا، تو آپ نے التفات نہ کیا۔ اب آپ کھڑے ہو رہے ہیں۔ یہ کس شے کی کرامت ہے۔ اب شیخ نے جو جواب دیا وہ حاصلِ کلام ہے۔ صوفیائے کرام کی مبارک ذہنیت کا صحیح معنوں میں آئینہ دار ہے۔ اور تصوف کی روح اس میں پوری طرح کارفرما ہے۔ اربابِ فکر کو چاہیے اس جواب پر بار بار غور کریں۔ شیخ موصوف نے فرمایا:

"اوّل در رعونتِ پادشاہی و امتحان در آمدی و در آخر در انکسار و درویشی مے روی کہ آفتابِ دولتِ درویشی بر تو تافتہ است۔ اوّل برائے پادشاہیِ تو برنخاستم اکنوں برائے درویشیِ تو برخیزم۔"

صوفیائے کرام نے ہمیشہ موقع ملنے پر اسی طرح امراء و سلاطین کے احساسِ استکبار کی اصلاح کی۔ انھوں نے معمولی فوائد اور منافع پر لات ماری تھی تو عظیم ترین مقاصد کے لیے۔

جہاں تک شیخ کا معاشرہ سے بے اعتنائی اختیار کرنے کا سوال ہے اس کی بے حقیقتی بھی اس بیان سے ظاہر ہوتی ہے جو انھوں نے سیرۃ النبی کے متعلق دیا ہے۔ اس کا از سرِ نو مطالعہ کریں۔ اس میں سخاوت، خلقِ نیکو، بے خیانت اور بے طمع کے الفاظ موجود ہیں اور ان تمام صفات کا تعلق معاشرہ کی سود و بہبود سے ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اتباعِ رسولؐ کے سلسلہ میں شیخ نے ان صفاتِ حسنہ سے اغماض برتا ہوگا۔ محولہ بالا ملاقات کے وقت جب محمود نے نصیحت کے لیے عرض کی تو شیخ نے فرمایا:

"چہار چیز نگاہ دار۔ پرہیز از مناہی و نماز با جماعت و سخاوت و شفقت بر خلقِ خدا تعالیٰ۔"

بتلاتے ہیں کہ شیخ صاحب کے عقیدہ اور مکاشفہ کے مطابق جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت اس طرح بے نظیر تھی اور حضورؐ کا اسوۂ حسنہ اتنا ارفع اور اعلیٰ تھا کہ پوری پوری کوشش کے باوجود اس معیار پر پورا اترنا ناممکن تھا۔ اطیعوا اللہ کے تقاضے نے اتباع رسولؐ لازمی قرار دیا تھا (قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ) اور اس سلسلہ میں اپنی مسلسل مخلصانہ مساعی کے باوجود شیخ موصوف کو ندامت سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ جو شخص بھی شیخ ابوالحسن خرقانی کی شخصیت کا بہ نظر غائر مطالعہ کرے گا وہ ان کے متنازعہ فیہ جواب کی اس تشریح سے پوری طرح متفق ہوگا۔

شیخ خرقانی قدس سرہ العزیز کے اس جواب سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے محمود کی طرف سے بے اعتنائی برتی تھی۔ اور اس برتاؤ میں وہ بالکل حق بجانب تھے۔ محمود شاہانہ تزک واحتشام کے ساتھ شیخ کی ملاقات کے لیے خرقان آیا تھا۔ باہر خیمہ زن ہوگیا اور کہلا بھیجا کہ میں غزنی سے چل کر یہاں آیا ہوں۔ آپ اپنی قیام گاہ چھوڑ کر میرے خیمہ میں آجائیں ملاقات کی خواہش کے باوجود محمود کے دل میں شاہانہ استکبار موجود تھا۔ شیخ اسی کو توڑنا چاہتے تھے۔ شیخ کا جواب سنا تو محمود پر رقت طاری ہوگئی اور کہا شیخ ان لوگوں میں سے نہیں جو ہمارا گمان تھا۔ حاضری کے لیے آمادہ ہوگیا۔ لیکن پھر بھی ملوکانہ شعبدہ بازی سے کام لیا۔ ایاز کو اپنا شاہی لباس پہنایا۔ ایاز کا لباس خود پہنا۔ دس کنیزوں کو مردانہ لباس پہنایا۔ اور اس ہیئت کذائی کے ساتھ یہ قافلہ شیخ کی عبادت گاہ میں پہنچا۔ وہاں جاکر سلام کیا۔ شیخ نے اپنی جگہ پر بیٹھے ہوئے جواب دیا اور محمود کی طرف رخ کر کے فرمایا۔ آپ نے یہ دام بچھایا ہے۔ محمود نے عرض کیا ہاں۔ مگر آپ اس میں پھنسے نہیں۔ شیخ نے محمود کا ہاتھ پکڑا اور آگے بٹھا لیا۔ محمود نے عرض کیا۔ کچھ ارشاد فرمائیں۔ شیخ فرمانے لگے۔ پہلے ان نامحرموں کو باہر بھیج دو۔ کنیزوں کے چلے جانے پر محمود نے التماس کی۔ ازراہ کرم حضرت بایزید بسطامی کے متعلق کچھ ارشاد فرمایا جائے۔ شیخ نے فرمایا۔ حضرت بایزید کا ارشاد ہے کہ جس نے مجھے دیکھا شقاوت سے محفوظ ہوگیا۔ محمود نے کہا۔ ابوجہل، ابولہب اور دیگر کفار قریش نے حضور سرور کونینؐ کو دیکھا تو شقاوت سے محفوظ نہ ہوئے۔ کیا بایزید کا مقام نبی اکرمؐ سے برتر تھا؟ شیخ نے محمود کو جھڑک کر فرمایا۔ ادب ملحوظ رکھیں۔ آپ کو اپنے کام سے سروکار رکھنا چاہیے۔ مصطفےٰ

ذرہ بھر خوف محسوس نہ کیا۔ امراء اور ملوک نے مال و دولت، جاہ و حشمت اور عیش و عشرت کو اپنا مطمح نظر بنایا۔ لیکن صوفیاء نے کمال درجہ کے ایثار سے کام لے کر صرف اقدارِ عالیہ کی شمع روشن کی!!! ——— بنابریں مبالغہ آمیز انعزاویت کا مرض جو اس وقت ملت میں موجود ہے اس کی ذمہ داری اربابِ تصوف پر عاید نہیں ہوتی وہ تو اس کے معالج رہے ہیں۔ اس کی ذمہ داری ان عوامل پر عاید ہوتی ہے جن کا شمار اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوفِ اسلامی نے اعلیٰ درجہ کے انسان اتنی تعداد میں پیدا کیے ہیں کہ مغرب و مشرق کی کوئی تہذیب کیا پیدا کرے گی۔ یہ بزرگ برتر انسانیت کا پیکرِ مثالی تھے۔ جسے یہودیوں نے دیکھا تو نبیِ اکرمؐ کی مخالفت چھوڑ کر آنحضرتؐ کے غلام بن گئے۔ عیسائیوں نے دیکھا تو حلقہ بگوشِ اسلام ہو گئے۔ آتش پرستوں کی نگاہ اس پر پڑ گئی تو توحید پرست بن گئے۔ بدھوں کے سامنے آیا تو رسولِ عربیؐ کی صداقت کے قائل ہو گئے اور ہندوؤں نے اس کا جلوہ دیکھا تو رام رام چھوڑ کر بے اختیار کلمۂ طیبہ پڑھنا شروع کر دیا۔ اور جہاں تک خود مسلمانوں کا تعلق ہے، عوام کیا اور خواص کیا۔ رعایا کیا اور راعی کیا۔ علماء کیا اور حکماء کیا۔ انہوں نے تعلیماتِ دینی کے اس پیکرِ مثالی کی زیارت کی تو ان کا تزکیۂ نفس ہو گیا اور ان کا جذبۂ ایمان قوی سے قوی تر ہو گیا۔

یہاں جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اس کے ایک ایک لفظ کی تائید میں بیسیوں شواہد پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اسی برصغیر میں حضراتِ خواجہ اجمیری، خواجہ محبوب الٰہی اور مجدد الف ثانی نے مخلوقِ خدا کی بہبود کے لیے جو کچھ کیا وہ محیر العقول ہے۔ اس قسم کی مثالیں ہند اور بیرونِ ہند میں بڑی ملتی ہیں۔ لیکن مصیبت تو یہ ہے کہ ہم مستشرقین کی عینک سے اسلامی تصوف کا جائزہ لینے کے عادی ہو چکے ہیں۔ جو لوگ خود اسلام، بانیٔ اسلام (روحی فداہٗ) اور قرآنِ مجید پر طعنہ زنی کرنے سے گریز نہیں کرتے اور ان کی تعلیمات کو یہودیت اور عیسائیت کی صدا ئے بازگشت کہتے ہیں۔ اُن کی زبان سے اسلامی تصوف سے متعلق کلمۂ خیر بمشکل نکلے گا۔ وہ اسے بعجلت تمام نو فلاطونیت، عیسائی تصوف۔ بدھ مت اور ویدانت کا پرورش یافتہ نہ کہیں گے تو اور کیا کہیں گے۔ یہاں مستشرقین پر اعتراض کرنا مقصود نہیں۔ مختلف اسباب کی بنا پر وہ معذور ہیں۔ مطلوب صرف یہ عرض کرنا تھا کہ ہمارا تصوف خود اسلام کی پیداوار ہے۔ اس کا مغز ہے۔ غارِ حرا کی آغوش میں اس کی تخمیر ہوئی۔ والذین آمنوا اشد حباً للہ

اس نصیحت میں بھی معاشرہ کی بہتری اور بہبود کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ نیز ان تمام باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی صرف قرآنی تعلیمات کو واجب العمل سمجھتے تھے۔ انھوں نے ویدانت اور بدھ مت کی تعلیمات کو ہرگز ہرگز قبول نہیں کیا تھا۔ تذکرۃ الاولیاء سے ان کا صرف قرآن اور حدیث سے شغف ثابت ہوتا ہے۔ اور غالباً تذکرۃ الاولیاء ہی وہ اولیں کتاب ہے جس میں یہ واقعہ مذکور ہے۔ اس لیے یہ کہتے ہوئے ہمیں کوئی باک نہیں کہ ہمارے محترم مقالہ نگار کے اخذ کردہ نتائج واقعات اور حقائق کی روشنی میں صحیح ثابت نہیں ہوتے۔

شیخ ابوالحسن خرقانی کے متعلق سطور بالا میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے زیرِ نظر ہم اس اساسی اعتراض کی بابت کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جو جناب مظہر الدین صدیقی نے اربابِ تصوف پر کیا ہے۔ ان بزرگوں کی نجات اس بات سے وابستہ تھی اور ان کا تزکیۂ نفس اس بات پر منحصر تھا کہ وہ دل و جان سے اتباعِ رسولؐ کریں۔ اسی اتباع کو سامنے رکھ کر وہ خدمتِ خلق کریں۔ مخلوقِ خدا کے ساتھ قولی اور عملی اظہارِ شفقت کریں۔ ہمدردی، احسان اور مروّت ان کا شعار ہو۔ لوگوں سے کسی چیز کا طمع نہ رکھیں۔ اپنے پاس جو کچھ ہو ان کے لیے حاضر کر دیں۔ بے نفسی اور بے غرضی کا پیکر بن جائیں اور بالخصوص بے کسوں کے لیے مجسم رحمت ہوں۔ بگڑے ہوؤں کے اخلاق سدھاریں اور اپنے سوزِ نفس سے ان کے دل میں محبتِ الٰہی کا چراغ روشن کریں۔ ہر معاملہ میں اتباعِ رسولؐ کا پاس رکھیں اور اپنے بے غرض اور مخلصانہ عمل سے دوسروں کو اتباعِ رسولؐ کی مؤثر ترغیب دیں۔ انھوں نے اس سلسلہ میں اپنے قلب کو ہر اس صفت سے پاک کیا جو مذموم ہے۔ اور ہر اس صفت سے مالا مال کیا جو محمود اور مستحسن ہے۔ بڑی محنت اور خوبی کے ساتھ انھوں نے صفاتِ الٰہی کو اپنایا۔ وہ مخلوق میں بھی شامل ہوتے تھے اور اللہ سے بھی واصل ہوا کرتے تھے۔ مخلوق سے دور رہ کر اسلامی تصوف میں نجات اور تزکیۂ نفس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

صوفیائے کرام کے کارنامے سبحان اللہ آبِ زر سے لکھے جانے کے قابل ہیں۔ انھوں نے سینوں کو گرمایا۔ ملتِ اسلامیہ کے دلوں میں روحِ قرآنی کو زندہ اور تابندہ رکھا۔ اور اسلامی تحریک کو اقصائے عالم میں پہنچایا۔ وہ انفرادیت پسند نہیں تھے۔ اجتماعیت پسند تھے۔ معاشرہ کی نجات اور فلاح و بہبود کی خاطر انھوں نے بڑے بڑے جابر بادشاہوں کی مخالفت کی اور

سیّد احمد خاں

# رسم و رواج

جو لوگ کہ حسن معاشرت اور تہذیب اخلاق و شائستگی عادات پر بحث کرتے ہیں ان کے لیے کسی ملک یا قوم کے کسی رسم و رواج کو اچھا اور کسی کو بُرا ٹھہرانا نہایت مشکل ہے۔ ہر ایک قوم اپنے ملک کے رسم و رواج کو پسند کرتی ہے۔ اور اسی میں خوش رہتی ہے کیونکہ جن باتوں کی چھٹپن سے عادت اور موانست ہو جاتی ہے وہی دل کو بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ہم اسی پر اکتفا کریں تو اس کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ بھلائی اور برائی حقیقت میں کوئی چیز نہیں ہے بلکہ صرف عادت پر موقوف ہے۔ جس چیز کا رواج ہو گیا۔ عادت پڑ گئی وہی اچھی ہے اور جس کا رواج نہ ہوا اور عادت نہ پڑی وہی بُری ہے۔

مگر یہ بات صحیح نہیں۔ بھلائی اور برائی فی نفسہٖ مستقل چیز ہے۔ رسم و رواج سے البتہ یہ بات ضرور ہوتی ہے کہ کوئی اس کے کرنے پر نام نہیں دھرتا۔ عیب نہیں لگاتا کیونکہ سب کے سب اس کو کرتے ہیں مگر ایسا کرنے سے اگر وہ چیز فی نفسہٖ بُری ہے تو اچھی نہیں ہو جاتی۔ پس ہم کو صرف اپنے ملک یا اپنی قوم کی رسومات کے اچھے ہونے پر بھروسہ کر لینا نہ چاہیے بلکہ نہایت آزادی اور نیک دلی سے اس کی اصلیت کا امتحان کرنا چاہیے تاکہ اگر ہم میں کوئی ایسی بات ہو جو حقیقت میں بد ہو اور بسبب رسم و رواج کے ہم کو اس کی بدی خیال میں نہ آتی ہو تو معلوم ہو جائے اور وہ بدی ہمارے ملک یا قوم سے جاتی رہے۔

البتہ یہ کہنا درست ہو گا کہ ہر گاہ معیوب اور غیر معیوب ہونا کسی بات کا زیادہ تر اس کے رواج و عدم رواج پر منحصر ہو گیا ہے تو ہم کس طرح کسی امر کے رسم و رواج کو اچھا یا بُرا قرار دے سکیں گے۔ بلاشبہ یہ بات کسی قدر مشکل ہے۔ مگر جب کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بھلائی یا برائی فی نفسہٖ بھی کوئی چیز ہے تو ضرور ہر بات کی فی الحقیقت بھلائی یا برائی قرار دینے کے لیے کوئی نہ کوئی طریقہ ہو گا۔ پس ہم کو اس طریقہ کے تلاش کرنے اور اسی کے مطابق

کے فرمان نے اسے توانائی بخشی۔ اور لی مع اللہ وقت کی بشارت نے اسے بال و پر عطا کیے صحابۂ کرامؓ خود بہت بڑے صوفی تھے۔ بعد میں ملوک کی خود غرضی نے جب برسرِ اقتدار طبقہ کو روحِ اسلام سے بے گانہ کر دیا تو صوفیائے کرام بڑی بے نفسی سے اس کے پرستار بنے رہے۔ بنابریں میں اپنے فاضل معاصرین سے التماس کروں گا کہ وہ بڑی بلند نظری سے اپنے مختلف ملی شعبوں کا جائزہ لیں۔ مرورِ ایام سے ان میں رطب و یابس شامل ہو چکا ہوگا۔ لیکن صالح عناصر ان میں اس قدر موجود ہیں کہ بالغ نظری سے کام لے کر ان سے ایک درخشاں مستقبل کی داغ بیل رکھی جا سکتی ہے۔ زوال خوردہ اقوام احساسِ مغلوبیت کی بنا پر اپنے ہر ادارہ کی تنقیص کیا کرتی ہیں۔ اب وہ وقت نہیں۔ دنیا بھر کی تہذیبیں جدید تقاضوں کی وجہ سے ایک عظیم خلفشار میں مبتلا ہیں۔ اور ادھر ہم اس دوراہے پر پہنچ چکے ہیں جہاں سے حیاتِ نو کی منزل شروع ہوتی ہے۔ ہمیں اب امام غزالی ایسی ہستیوں کی ضرورت ہے جو علومِ حاضرہ میں مہارتِ تامہ حاصل کر کے اپنی دینی اقدار کی فوقیت اور برتری ثابت کریں۔ حجۃ الاسلام کہلائیں اور جوہری توانائی کے دور میں نوعِ انسانی کو نہایت ہی صالح راہوں پر گامزن کریں۔ صالح ہیئتِ اجتماعی کی تعمیر کے لیے ایک عالی فطرت صوفی کی بے نفسی، بالغ نظری اور روحانی تڑپ ضروری ہے۔

---

ملکوں کی قوموں میں ہے۔ مگر اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ آگ کے استعمال کے لیے یہ بات بہتر ہے کہ مکانات میں ہندسی قواعد سے آتش خانہ بنا کر آگ کی گرمی سے فائدہ اٹھائیں یا مٹی کی کانگڑیوں میں آگ جلا کر گردن میں لٹکائے پھریں جس سے گورا گورا پیٹ اور سینہ کالا اور بھونڈا ہو جائے۔

طریق تمدن و معاشرت روز بروز انسانوں میں ترقی پاتا جاتا ہے اور اس لیے ضروری ہے کہ ہماری رسمیں و عادتیں جو بضرورت تمدن و معاشرت مروج ہوئی تھیں ان میں بھی روز بروز ترقی ہوتی جائے۔ اور اگر ہم اپنی ان پہلی ہی رسموں اور عادتوں کے پابند رہیں اور کچھ ترقی نہ کریں تو بلاشبہ بمقابل ان قوموں کے جنھوں نے ترقی کی ہے ہم ذلیل اور خوار ہوں گے اور مثل جانوروں کے خیال کیے جائیں گے۔ پھر خواہ اس نام سے ہم برا مانیں یا نہ مانیں۔ انصاف کا مقام ہے کہ جب ہم اپنے سے کمتر اور ناتربیت یافتہ قوموں کو ذلیل و حقیر مثل جانوروں کے خیال کرتے ہیں تو جو قومیں کہ ہم سے زیادہ شائستہ و تربیت یافتہ ہیں اگر وہ بھی ہم کو اسی طرح حقیر اور ذلیل مثل جانوروں کے سمجھیں تو ہم کو کیا مقام شکایت ہے؟ ہاں اگر ہم کو غیرت ہے تو ہم کو اس حالت سے نکلنا اور اپنی قوم کو نکالنا چاہیے۔

دوسری قوموں کی رسومات کا اختیار کرنا اگرچہ بےتعصبی اور دانائی کی دلیل ہے مگر جب وہ رسمیں اندھے پنے سے صرف تقلید اً بغیر سمجھے بوجھے اختیار کی جاتی ہیں تو کافی ثبوت نادانی اور حماقت کا ہوتی ہیں۔ دوسری قوموں کی رسومات اختیار کرنے میں اگر ہم دانائی اور ہوشیاری سے کام کریں تو اس قوم سے زیادہ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ ہم کو اس رسم سے تو موانست نہیں ہوتی اور اس سبب سے اس کی حقیقی بھلائی یا برائی پر غور کرنے کا بشرطیکہ ہم تعصب کو کام میں نہ لائیں بہت اچھا موقع ملتا ہے اس قوم کے حالات دیکھنے سے جس میں وہ رسم جاری ہے ہم کو بہت عمدہ مثالیں سینکڑوں برس کے تجربہ کی ملتی ہیں جو اس رسم کے اچھے یا برے ہونے کا قطعی تصفیہ کر دیتی ہیں۔

مگر یہ بات اکثر جگہ موجود ہے کہ ایک قوم کی رسمیں دوسری قوم میں بسبب اختلاط اور ملاپ کے اور بغیر قصد و ارادہ کے اور ان کی بھلائی و برائی پر غور و فکر کرنے کے بغیر داخل ہو گئی ہیں جیسے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا بالتخصیص حال ہے کہ تمام معاملات

اپنی رسوم و عادات کی بھلائی یا برائی قرار دینے کی پیروی کرنی چاہیے۔

سب سے مقدم اور سب سے ضروری امر اس کام کے لیے یہ ہے کہ ہم اپنے دل کو تعصبات سے اور ان تاریک خیالوں سے جو انسان کو سچی بات کے سننے اور کرنے سے روکتے ہیں خالی کریں اور اس دلی نیکی سے جو خدا تعالیٰ نے انسان کے دل میں رکھی ہے ہر ایک بات کی بھلائی یا برائی دریافت کرنے پر متوجہ ہوں۔

یہ بات ہم کو اپنی قوم اور اپنے ملک اور دوسری قوم اور دوسرے ملک دونوں کے رسم و رواج کے ساتھ برتنی چاہیے تاکہ جو رسم و عادت ہم میں بھلی ہے اس پر مستحکم رہیں اور جو ہم میں بُری ہے اس کے چھوڑنے کی کوشش کریں۔ اور جو رسم و عادت دوسروں میں اچھی ہے اس کو بلا تعصب اختیار کریں۔ اور جو ان میں بُری ہے اس کے اختیار کرنے سے بچتے رہیں۔

جب کہ ہم غور کرتے ہیں کہ تمام دنیا کی قوموں میں جو رسوم و عادات مروج ہیں انہوں نے کس طرح ان قوموں میں رواج پایا ہے تو باوجود مختلف ہونے ان رسومات و عادات کے ان کا مبداء اور منشا محدود معلوم ہوتا ہے۔

کچھ شبہ نہیں ہے کہ جو عادتیں اور رسمیں قوموں میں مروّج ہیں ان کا رواج یا تو ملک کی آب و ہوا کی خاصیت سے ہوا ہے یا ان اتفاقیہ امور سے جن کی ضرورت وقتاً فوقتاً بضرورت تمدن و معاشرت کے پیش آتی گئی ہے۔ یا دوسری قوم کی تقلید و اختلاط سے مروج ہو گئی ہیں۔ یا انسان کی حالت ترقی یا تنزل نے اس کو پیدا کر دیا ہے۔ پس ظاہرا یہی چار سبب ہر ایک قوم اور ہر ایک ملک میں رسوم و عادات کے مروج ہونے کا مبداء و منشاء معلوم ہوتے ہیں۔

جو رسوم و عادات کہ بمقتضائے آب و ہوا کسی ملک میں رائج ہوئی ہیں ان کے صحیح اور درست ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ وہ عادتیں قدرت اور فطرت نے ان کو سکھلائی ہیں جس کے سچ ہونے میں کچھ شبہ نہیں۔ مگر ان کے برتاؤ کا طریقہ غور طلب باقی رہتا ہے۔

مثلاً ہم یہ بات دیکھتے ہیں کہ کشمیر میں اور لندن میں سردی کے سبب انسان کو آگ سے گرم ہونے کی ضرورت ہے۔ پس آگ کا استعمال ایک نہایت سچی اور صحیح عادت دونوں

کے بھی مخالف ہیں اور تہذیب وتربیت و شائستگی کے بھی برعکس ہیں۔ اور اس لیے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ہم سب لوگ تعصب اور ضد اور نفسانیت کو چھوڑ کر ان بری رسموں اور بدعادتوں کے چھوڑنے پر مائل ہوں اور جیساکہ ان کا پاک اور روشن ہزاروں حکمتوں سے بھرا ہوا مذہب ہے اسی طرح اپنی رسومات معاشرت وتمدن کو بھی عمدہ اور پاک وصاف کریں اور جو کچھ نقصانات اس میں ہیں گو وہ کسی وجہ سے ہوں ان کو دور کریں۔

اس تجربہ سے یہ نہ سمجھا جائے کہ میں اپنے تئیں ان بدعادتوں سے پاک ومبرّا سمجھتا ہوں یا اپنے تئیں نمونہ عادات حسنہ جتاتا ہوں یا خود ان امور میں مقتدا بننا چاہتا ہوں۔ حاشاو کلاّ۔ بلکہ میں بھی ایک فرد انہی افراد میں سے ہوں جن کی اصلاح ولی مقصود ہے۔ بلکہ میرا مقصد صرف متوجہ کرنے اپنے بھائیوں کا اپنی اصلاح حال پر ہے اور خدا سے امید ہے کہ جو لوگ اصلاح حال پر متوجہ ہوں گے سب سے اول ان کا چیلہ اور ان کی پیروی کرنے والا میں ہوں گا۔ البتہ مثل مخمور کے خراب حالت میں چلے جانا اور روز بروز بدتر درجہ کو پہنچتے جانا اور نہ اپنی عزت کا اور نہ قومی عزت کا خیال وپاس رکھنا اور جھوٹی شیخی اور بے جا غرور میں پڑے رہنا مجھ کو پسند نہیں ہے۔

ہماری قوم کے نیک اور مقدس لوگوں کو کبھی کبھی یہ غلط خیال آتا ہے کہ تہذیب اور حسن معاشرت وتمدن صرف دنیاوی امور ہیں جو صرف چند روزہ ہیں اگر ان میں ناقص ہوئے توکیا اور کامل ہوئے توکیا اور اس میں عزت حاصل کی توکیا اور ذلیل رہے توکیا۔ مگر ان کی اس رائے میں قصور ہے اور ان کی نیک ولی اور سادہ مزاجی اور تقدس نے ان کو اس عام فریب غلطی میں ڈالا ہے۔ جو ان کے خیالات ہیں ان کی صحت اور اصلیت میں کچھ شبہ نہیں مگر انسان امور متعلق تمدن ومعاشرت سے کسی طرح علاحدہ نہیں ہوسکتا اور نہ شارع کا مقصود ان تمام امور کو چھوڑنے کا تھا۔ کیونکہ قواعد قدرت سے یہ امر غیر ممکن ہے۔ پس اگر ہماری حالت تمدن ومعاشرت ذلیل اور معیوب حالت پر ہوگی تو اس سے مسلمانوں کی قوم پر عیب اور ذلت عائد ہوگی۔ اور وہ ذلت صرف ان افراد اور اشخاص پر منحصر نہیں رہتی بلکہ ان کے مذہب پر منجر ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات کہی جاتی ہے کہ مسلمان یعنی وہ گروہ جو مذہب اسلام کا پیرو ہے نہایت ذلیل وخوار ہے۔ پس اس میں درحقیقت ہمارے

زندگی بلکہ بعض اموراتِ مذہبی میں بھی ہزاروں رسمیں غیر قوموں کی بغیر غور و فکر اختیار کر لی ہیں۔
یا کوئی نئی رسم مشابہ اس قوم کی رسم کے ایجاد کر لی ہے۔ مگر جب ہم چاہتے ہیں کہ اپنے
طریق معاشرت اور تمدن کو اعلیٰ درجہ کی تہذیب پر پہنچا دیں تاکہ جو قومیں ہم سے زیادہ
مہذب ہیں وہ ہم کو بہ نظرِ حقارت نہ دیکھیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی تمام رسوم و
عادات کو بہ نظرِ تحقیق دیکھیں اور جو بری ہوں ان کو چھوڑیں اور جو قابلِ اصلاح ہوں ان
میں اصلاح کریں۔

جو رسومات کہ بسبب حالت ترقی یا تنزل کسی قوم کے پیدا ہوتی ہیں وہ رسمیں
ٹھیک ٹھیک اس قوم کی ترقی اور تنزل یا عزت اور ذلت کی نشانی ہوتی ہیں۔

اس مقام پر ہم نے لفظ ترقی یا تنزل کو نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے اور
تمام قسم کے حالات ترقی و تنزل مراد لیے ہیں خواہ وہ ترقی و تنزل اخلاق سے متعلق
ہو خواہ علوم و فنون اور طریق معاشرت و تمدن سے اور خواہ ملک و دولت اور جاہ و حشمت سے۔

بلاشبہ یہ بات تسلیم کرنے کے قابل ہے کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں نکلنے کی
جس کی تمام رسمیں اور عادتیں عیب اور نقصان سے خالی ہوں۔ مگر اتنا فرق بے شک ہے
کہ بعض قوموں میں ایسی رسومات اور عادات جو درحقیقت نفس الامر میں بری ہوں کم ہیں
اور بعضی میں زیادہ۔ اور اسی وجہ سے وہ پہلی قوم پچھلی قوم سے اعلیٰ اور معزز ہے۔ اور
بعضی ایسی بھی قومیں ہیں جنہوں نے انسان کی حالتِ ترقی کو نہایت اعلیٰ درجہ تک پہنچایا ہے
اور اس حالتِ انسانی کی ترقی نے ان کے نقصانوں کو چھپا لیا ہے۔ جیسے ایک نہایت
عمدہ و نفیس خمیرہ دریا ہتھوڑے سے گدلے اور کھاری پانی کو چھپا لیتا ہے یا ایک
نہایت لطیف شربت کا بھرا ہوا پیالہ نیبو کی کھٹی دو بوندوں سے زیادہ تر لطیف اور
خوشگوار ہو جاتا ہے۔ اور یہی قومیں ہیں جو اب دنیا میں سویلیزڈ یعنی مہذب گنی جاتی ہیں۔
اور درحقیقت اس لقب کی مستحق بھی ہیں۔

میری دل سوزی اپنے ہم مذہب بھائیوں کے ساتھ اسی وجہ سے ہے کہ میری
دانست میں ہم مسلمانوں میں بہت سی رسمیں جو درحقیقت نفس الامر میں بری ہیں مروج
ہو گئی ہیں۔ جن میں سے ہزاروں ہمارے پاک مذہب کے بھی برخلاف ہیں اور انسانیت

سیّد احمد خاں

# تکمیل

ایک فارسی مثل مشہور ہے کہ "ہر کمالے را زوالے"۔ مگر اس کے معنی اور اس کی وجہ بخوبی سمجھ میں نہیں آئی تھی۔ ایک اور بڑے حکیم نے اسی مطلب کو نہایت عمدگی اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ اس کا یہ قول ہے کہ "ہم کو اپنے تئیں درجۂ کمال پر پہنچا ہوا سمجھنا ہی زوال کی نشانی ہے"۔ اور بلاشبہ ایسا ہی ہوتا ہے اس لیے کہ جب کوئی شخص یا قوم کسی بات میں اپنے تئیں کامل سمجھ لیتی ہے تو اس میں سعی اور کوشش اور زیادہ تحقیقات اور نئی نئی باتوں کے ایجاد سے باز رہتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ اس چیز میں جس کو کامل سمجھا تھا زوال آجاتا ہے۔

کامل مطلق بجز ذات باری کے اور کوئی نہیں ہے۔ پس جو کچھ کہ خدا نے کیا یا کہا وہ تو اپنی قسم میں کامل ہے اور اس کے سوا اور کوئی چیز جو انسان نے کی ہو یا کہی ہو کامل نہیں ہے کیونکہ قابل سہو و خطا ہونا انسان کی شان سے ہے۔ اگر یہ بات اس طرح پر نہ ہوتی تو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر وحی نازل ہونے کی ضرورت نہ رہتی۔ پس ان تمام چیزوں کو جو انسان سے ایجاد ہوئی ہیں یا نتائج عقل انسانی ہیں ان کو کامل سمجھ لینا ہماری ٹھیٹ غلطی اور ہمارے تنزل و ادبار کی ٹھیک نشانی ہے۔

کسی شخص یا کسی قوم کو کسی چیز میں کامل سمجھ لینا بہت سی خرابیوں اور نقصانوں کا باعث ہوتا ہے۔

جو چیز کہ حقیقت میں کامل نہیں ہے ہم اس کو غلطی سے کامل سمجھ لیتے ہیں۔

ہم میں ایک استغنا پیدا ہوتا ہے جس سے سوائے اس کے اور کسی بات یا تحقیقات کو حقارت سے دیکھتے ہیں اور اس بات کے فائدہ سے محروم رہتے ہیں۔

لوگوں کے اعتراضوں کے سننے کو گوارا نہیں کرتے اور اس سبب سے اپنی غلطیوں پر متنبہ نہیں ہوتے اور جہل مرکب میں پھنسے رہتے ہیں۔ کوشش سے جو ایک ترقی کا فائدہ ہے

افعال و عادات قبیحہ سے اسلام کو اور مسلمانی کو ذلت ہوتی ہے۔ پس ہماری دانست میں مسلمانوں کی حسن معاشرت اور خوبیٔ تمدن اور تہذیب اخلاق اور تربیت و شائستگی میں کوشش کرنا حقیقت میں ایک ایسا کام ہے جو دنیاوی امور سے جس قدر متعلق ہے اس سے بہت زیادہ معاد سے علاقہ رکھتا ہے۔ اور جس قدر فائدے کی اس سے ہم کو اس دنیا میں توقع ہے اس سے بڑھ کر اس دنیا میں ہے جس کو کبھی فنا نہیں۔

(ماخوذ از تہذیب الاخلاق)

---

# سکھ مسلم تاریخ

مصنفہ ابوالامان امرتسری

سکھ تاریخ میں مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں کو سراسر غلط اور بے بنیاد الزام لگا کر بدنام کیا گیا ہے اور بعض مؤرخین نے تہذیب اور اخلاق کی تمام ذمہ داریوں سے بے نیاز ہو کر مسلمانوں کی تحقیر کی ہے چونکہ وہ تاریخ ایک ایسی زبان میں تھی جس سے مسلمان عام طور پر آشنا نہ تھے اس لیے وہ اس تاریخ کا صحیح رنگ میں جائزہ نہ لے سکے اور نہ ہی اس کا ازالہ کر سکے اور اسی وجہ سے یہ زہر اندر ہی اندر اپنا کام کرتا رہا —— ابوالامان امرتسری نے ان الزاموں کو سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کر کے واضح کیا ہے کہ یہ بہت عرصہ بعد مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے

---

# مآثر لاہور

سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ "ارباب سیف و سیاست" کے نام سے تاریخی حالات کے ساتھ قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ سناتا ہے۔ دوسرا "صاحبان علم و قلم" سے موسوم ہے اور مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء لاہور سے اختصاص رکھتا ہے۔ پاکستان کے قدیم ثقافتی مرکز لاہور کے متعلق اس انداز کی کوئی کتاب اس سے قبل تصنیف نہیں ہوئی۔ دونوں حصوں کا مجلد ۶/ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں دو قسم کی قومیں ہیں جن میں سے ایک نے اپنے باپ دادا کو بدرجۂ کمال پر پہنچا ہوا اور ناقابل سہو وخطا سمجھ کر ان کے علوم وفنون اور طریق معاشرت کو کامل سمجھا اور اس کی ترقی اور بہتری پر اور نئی چیزوں کے اخذ وایجاد پر کچھ کوشش نہیں کی۔ اور دوسری نے کسی کو کامل نہیں سمجھا اور ہمیشہ ترقی میں اور نئے نئے علوم وفنون وطریقہ معاشرت کے ایجاد میں کوشش کرتی رہی۔ اب دیکھ لو کہ ان دونوں میں کیا فرق ہے اور کون تنزل اور کون ترقی کی حالت میں ہے۔

ہندو اور مسلمان وہ قومیں ہیں جو پچھلی لکیر کو کامل سمجھ کر اسی کو پیٹتے آتے ہیں۔ انگریز، فرنچ اور جرمن ایسی قومیں ہیں جو ہمیشہ ترقی کی کوشش میں ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ وہ پہلی قومیں علم وہنر وتربیت وشائستگی میں اپنے دور میں اپنی ہم عصر قوموں سے مقدم اور اعلیٰ تھیں۔ اور شاید مسلمانوں کو یہ بھی عزت تھی کہ وہ یورپ کی بعض قوموں کے لیے بمنزلہ استاد کے گنے جاتے تھے مگر اسی عیب نے جو ان قوموں میں تھا اور اب بھی ہے اور اسی خوبی نے جو پچھلی قوموں میں تھی اور اب بھی ہے۔ ٹھیک ٹھیک معاملہ بالعکس کر دیا ہے۔ اب یورپ کی قومیں ایشیا کی قوموں سے علم وہنر، تربیت وشائستگی میں اعلیٰ ہیں۔ پس میرا مطلب صرف یہی ہے کہ ہماری قوم کو بھی چاہیے کہ اپنے دماغ کو ان بے ہودہ اور لغو خیالات سے جنھوں نے ان کی عقل اور سمجھ کو بالکل خراب کر رکھا ہے اور ان کی تمام خوبیوں کو خیالات فاسد کے کیچڑ میں تھڑا بتھڑ کر دیا ہے خالی کریں۔ اور علوم اور فنون اور تہذیب وشائستگی میں ترقی کرنے کی کوشش کریں۔ اور انصاف سے دیکھیں کہ ان کی تہذیب اور شائستگی میں نقصان ہونے کے سبب سے ان کی قوم کی کیسی بدنامی ہے۔ اور ان عمدہ اخلاق اور قواعد کو جو خدا تعالیٰ نے مذہب اسلام کی بدولت ان کو دیے تھے بڑی طرح سے استعمال میں لانے اور ان کو بدصورت کر دینے سے غیر قومیں اسلام کو ہماری نالائقی کی بدولت کیسی حقارت اور نفرت سے دیکھتی ہیں۔ کیسے خندہ زن اشارات اور کنایات اس پر کرتی ہیں۔ اور ہماری شامت اعمال کو نتیجۂ مذہب اسلام ٹھہراتی ہیں۔ ان کا ایسا کہنا اور خیال کرنا کچھ بے جا نہیں ہے اسلام کوئی مٹی کا پتلا نہیں ہے جس کو کوئی دیکھ سکے۔ مسلمانوں کی حالت اور ان کے چال چلن سے اسلام کی صورت دکھائی دیتی ہے۔ سو انھوں نے اس کو ایسا بدصورت بنایا ہے

اس کو ہاتھ سے کھو بیٹھتے ہیں۔

خدا نے جو ہم کو عقل دی ہے اور جس کا یہ فائدہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے ہم اس کو کام میں لائیں اوروں پر بھروسہ کر کے اسے بیکار کر دیتے ہیں۔

ایسا کرنے میں ہم صرف اپنا ہی نقصان نہیں کرتے بلکہ آیندہ نسلوں کو بھی بہت بڑا نقصان پہنچاتے ہیں۔ کیونکہ ہماری اور ہماری آیندہ نسلوں کی عقل اور جودتِ طبع اور تیزیٔ ذہن اور طاقتِ انتقالِ ذہنی اور قوتِ ایجاد سب مٹ جاتی ہے اور صرف اوروں کی "ٹٹکاری"[1] پر ہماری چال رہ جاتی ہے۔ اور ہم ٹھیک اس مثل کے مصداق ہو جاتے ہیں "چارپایے بر و کتابے چند۔"

ہم مسلمانوں نے اپنے میں اس نقص کو نہایت درجہ پر پہنچا دیا ہے اور جو نقصان دینی اور دنیوی اس سے ہم نے اٹھائے ہیں ان کی کچھ انتہا نہیں۔ بھلا دینی باتوں کو اس وقت رہنے دو۔ اور صرف اس بات پر غور کرو کہ دنیوی علوم اور دنیوی کاروبار اور دنیا کی باہمی معاشرت اور مجالست اور رسوم و عادات اور طریقۂ تعلیم اور تربیت اور ترقی علم مجلس میں کیوں ہم نہ کوشش کریں اور جس طرح اور قوموں نے ان باتوں میں ترقی کی ہے ہم بھی اسی طرح ترقی کیوں نہ کریں۔

ارسطو کچھ ہمارا مذہبی پیشوا نہ تھا جو ہم اس کے علوم اور اس کے فلسفہ اور اس کے الٰہیات کو ناقابل غلطی کے سمجھیں۔ بو علی کچھ صاحب وحی نہ تھا کہ اس کی طب کے سوا اور کسی کو نہ مانیں۔ جو علوم دنیوی ہم مدت دراز سے پڑھتے آتے تھے۔ اور جو اپنے زمانہ میں ایسے تھے کہ اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے۔ انہیں پر پابند رہنے کے لیے ہم پر کوئی خدا کا حکم نہیں آیا تھا۔ پھر کیوں ہم اپنی آنکھ نہ کھولیں اور نئے نئے علوم اور نئی نئی چیزیں جو خدا تعالےٰ کی عجائب قدرت کے نمونے ہیں اور جو روز بروز انسان پر ظاہر ہوتی جاتی ہیں ان کو کیوں نہ دیکھیں۔

یہ جو کچھ ہم نے کہا یہ صرف خیالی ہی باتیں نہیں ہیں بلکہ اس وقت دنیا میں ہمارے سامنے اس کی مثالیں بھی موجود ہیں۔

---

(۱) ٹٹکارنا: جانور کو ہانکنے کے وقت جو آواز منہ سے نکلتی ہے (احمد مخدومی)

# امانت داری

ترمذی و ابو داؤد میں حضرت ابوہریرہؓ سے آنحضرتؐ کا ایک ارشاد یوں مروی ہے:

ادّ الامانۃ الی من ائتمنک ولا تخن من خانک

جو امانت رکھوائے اس کی امانت اسے واپس کر دو اور خیانت اس کے ساتھ بھی نہ کرو جو تم سے خیانت کرے۔ (ریاض السنۃ ص ۲۲۶)

یہ ارشاد نبوی عین قرآن کی ترجمانی ہے۔ قرآن نے چھوٹی چھوٹی قدروں کو بھی فراموش نہیں کیا تو وہ امانت داری جیسی عظیم اخلاقی قدر کو کیونکر نظر انداز کر سکتا تھا؟ قرآن کہتا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰۤی اَھْلِھَا۔

خدا تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کو ادا کر دو

یہ بھی ارشاد ہوا کہ اللہ تعالیٰ خَآئِنَۃَ الْاَعْیُنِ (آنکھوں کی خیانت) کو بھی جانتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے امانت کا تعلق صرف مال سے نہیں بلکہ اس میں وہ تمام نعمتیں اور صلاحیتیں داخل ہیں جو خدا نے انسان کو بخشی ہیں اور جن کے استعمال میں اسے اختیار حاصل ہے۔ اور جن کے عوض انسان مسئول ہے۔ یہی ہے وہ حقیقت جو قرآن کی اس آیت میں بیان ہوئی ہے کہ:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَھَا وَاَشْفَقْنَ مِنْھَا وَحَمَلَھَا الْاِنْسَانُ اِنَّہٗ کَانَ ظَلُوْمًا جَھُوْلًا۔

ہم نے آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے سامنے اپنی امانت پیش کی مگر ان سب نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے کانپ اٹھے مگر انسان نے اسے اٹھا لیا۔ بلاشبہ وہ ظالم و نادان ہے۔

یہ امانت کیا ہے؟ یہ "مختاری" ہے کیونکہ جہاں اختیار کی بجائے جبر ہے وہاں بازپرس بھی نہیں۔ پس جہاں انسان کا کوئی اختیار نہیں اور جہاں بازپرس نہیں وہ امانت بھی نہیں۔

جو کوئی نفرت کرے کچھ تعجب نہیں۔ پس اب میری یہ خواہش ہے کہ مسلمان اپنے اخلاق اور تہذیب و شائستگی کی درستی میں کوشش کریں اور اپنے حال اور چال چلن کو درست اور عمدہ کر کے اسلام کی جو اصلی صورت ہے وہ دنیا کو دکھا دیں۔
(ماخوذ از تہذیب الاخلاق)

---

زیر بحث حدیث میں تو ایک بڑی اونچی بات یہ بیان کی گئی ہے کہ خیانت تو ایسی بُری شے ہے کہ خائن کے ساتھ بھی خیانت کرنے کی اجازت نہیں۔ یعنی اگر تمہاری امانت میں کسی نے خیانت کی ہو تو اس کے جواب میں بھی تم اس کی امانت میں خیانت نہ کرو۔ اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ خیانت کتنا بڑا اخلاقی جرم ہے۔

کون نہیں جانتا کہ صداقت اور امانت دو ایسے اخلاقی وصف ہیں جو سیرت نبوی کا اہم ترین جزء ہیں۔ آنحضرتؐ کو ابتدا ہی سے ہر شخص "صادق و امین" کہتا تھا۔ حتیٰ کہ پیغام اسلام پہنچانے کے بعد سارا عرب ہی حضورؐ کا دشمن ہوگیا۔ سب نے ساحر، مسحور، شاعر، مجنون اور اقتدار پسند ہونے کا الزام لگایا حتیٰ کہ دعوائے نبوت میں کاذب تک کہا لیکن کسی معاملے میں کذب یا خیانت کا الزام کوئی دشمن بھی نہ لگا سکا۔ اور تاریخ امانت داری کے اس واقعے کو ہمیشہ زریں حروف میں لکھتی رہے گی کہ سارے قریش اہل اسلام کے دشمن ہو رہے ہیں۔ طرح طرح کی ایذائیں پہنچا رہے ہیں حتیٰ کہ انہیں وطن سے بے وطن کر رہے ہیں لیکن پھر بھی جب امانت رکھنی ہوتی ہے تو حضورؐ ہی کے پاس رکھتے ہیں۔ اس سے اندازہ کیجیے کہ آنحضرتؐ کی امانت داری پر انہیں کتنا اعتماد تھا۔ پھر لطف یہ ہے کہ دشمن خون کے پیاسے ہو رہے ہیں۔ قتل کی سازش کر کے آئے ہیں۔ حضورؐ مکہ چھوڑ رہے ہیں۔ خاموشی سے جان بچا کر ایک رفیق (ابوبکر صدیقؓ) کے ساتھ مدینے کی طرف روانہ ہو رہے ہیں۔ لیکن اپنے بھائی (علی مرتضےٰؓ) کو تلواروں کی چھاؤں میں چھوڑ جاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اسے بھی ساتھ کیوں نہ لے گئے؟ اسے کیوں ایسے شدید خطرے میں چھوڑ گئے؟ صرف اس لیے کہ "جن لوگوں کی امانتیں میرے پاس ہیں انہیں واپس کر کے تم بھی روانہ ہو جانا۔" کیا امانت داری کی کوئی نظیر اس سے بہتر بھی انسانی تاریخ میں مل سکتی ہے؟ یہ ہیں وہ اخلاقی قدریں جن کے قیام کے لیے آنحضرتؐ مبعوث ہوئے تھے۔ زیر بحث حدیث حضورؐ کا ارشاد ہے اور یہ ہے عمل جو ساری عمر قائم رہا۔ (محمد جعفر)

---

جب الکشن لڑنا ہوتا ہے تو ہر گروہ جو اسلامی خدمت کا دعویدار ہوتا ہے اپنے منشور میں یہ آیت ضرور درج کرتا ہے کہ :- ان تودوا الامانات الیٰ اھلھا یعنی ووٹ ایک امانت الٰہی ہے اور جو اس کا اہل ہو اسی کو (یعنی ہماری جماعت کو) ووٹ دینا چاہیے اگرچہ کسی تفسیر میں (خواہ وہ حضور سے منقول ہو یا صحابہ سے یا دیگر ائمہ مجتہدین سے) امانت، کے معنی ووٹ نہیں لکھے ہیں لیکن ہم اس جدید تفسیر کو غلط نہیں کہہ سکتے کیونکہ تفسیر کے دروازے کسی دور میں بند نہیں۔ ہر دور کے تقاضے نئی نئی تفاسیر پیدا کرتے رہیں گے۔ خدا کا کلام اپنے حقائق و معارف میں لامحدود ہے اس لیے اسے کسی دور کی تفسیر میں محدود نہیں کرنا چاہیے۔ البتہ یہ گنجائش صرف ووٹوں ہی کے معاملے میں نہیں بلکہ دوسری آیات کی تفسیر میں بھی اس گنجائش کو باقی رکھنا چاہیے۔

امانت اپنے مفہوم کے لحاظ سے بڑی وسیع حقیقت ہے۔ جو قوتیں، جو صلاحیتیں اور جو نعمتیں اللہ نے انسان کو بخشی ہیں وہ سب امانت ہیں۔ ان کے استعمال میں انسان آزاد و خود مختار ہے۔ اور ہر امانت کے حقوق کی ادائیگی کے بارے میں انسان سے باز پرس ہوگی۔ (ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم)

اولاد بھی امانت ہے۔ بیوی بھی امانت ہے۔ دولت بھی امانت ہے۔ جسم اور اس کی بیرونی و اندرونی قوتیں بھی امانت ہیں۔ دل و دماغ کے ارادے، نیتیں، عقل و شعور اور قوت فکریہ بھی امانت ہیں۔ حکومت و اقتدار بھی امانت ہے۔ غرض بے شمار امانتوں میں انسان گھرا ہوا ہے :

ایک ایک قطرے کا مجھے دینا پڑا حساب خون جگر ودیعت مژگان یار تھا

یہ ساری امانتیں وہ ہیں جو خدا کی طرف سے بندوں کے سپرد کی گئی ہیں۔ اسی طرح کچھ امانتیں وہ ہوتی ہیں جو بندے بندوں کے سپرد کرتے ہیں۔ ان کی ادائیگی بھی ویسی ہی ضروری ہے جیسی امانت الٰہی کے حقوق کی ادائیگی۔ بلکہ امانت الٰہی میں اگر خیانت ہو تو توبہ کے بعد خدا اسے معاف بھی کر سکتا ہے لیکن بندوں کی خیانت خدا بھی اس وقت تک معاف نہیں کرتا جب تک خود بندے نہ معاف کر دیں۔ بندوں کے معاملے میں تو یہاں تک فرمایا گیا کہ المستشار مؤتمن جس سے مشورہ لیا جائے اسے بھی مشورے کا امین ہونا چاہیے۔

مقاصد کے ماتحت کیا وسائل اختیار کیے جاتے تھے؟ توپچی اور میر آتش کا کیا کام تھا؟ بحری بیڑے کس طرح حرکت میں آتے تھے؟ فوجیں کوچ کس طرح کرتی تھیں؟ جنگ کے میدان میں پرچم کی کیا اہمیت تھی؟ جنگ اور طبل جنگ میں کیا تعلق تھا؟ پڑاؤ کس طرح ہوتا تھا؟ میدان جنگ کا انتخاب کس اصول پر کیا جاتا تھا؟ جنگ سے پہلے وار کونسل (مجلس مشاورت) کس طرح منعقد ہوتی تھی۔ صفیں کس طرح ترتیب دی جاتی تھیں؟ آغازِ جنگ کس طرح ہوتا تھا۔ محاصرہ کس طرح عمل میں لایا جاتا تھا؟ قلعوں سے کیا کام لیا جاتا تھا؟ دورانِ جنگ میں خبر رسانی کے ذرائع کیا تھے؟ چھاؤنیاں کس طرح عالمِ وجود میں آتی تھیں؟ ——— اس طرح کے تقریباً تمام مباحث پر فاضل مرتب نے بڑی کاوش اور دیدہ ریزی کے ساتھ قابلِ قدر، مستند اور قیمتی مواد جمع کر دیا ہے۔ علمی، تاریخی، اور فنی حیثیت سے یہ کتاب اپنا ایک خاص مرتبہ رکھتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مصنف نے ہزاروں صفحے کھنگال کر یہ چند سو صفحے لکھے ہیں اور حتی الامکان کام کی کوئی بات نہیں چھوڑی ہے اور اس طرح اردو میں ایک یادگار اور قابلِ فخر کتاب کا اضافہ کیا ہے۔

ہاتھیوں کو روکنے کے لیے میدان میں جو آہنی کیلیں گاڑدی جاتی تھیں یا بکھرا دی جاتی تھیں انہیں صرف "آہنی کیلوں" سے تعبیر کیا گیا ہے، حالانکہ اصطلاح میں انہیں "گوکھرو" کہتے ہیں۔

سازو سامانِ جنگ اور اسلحہ سے متعلق مصنف نے منجملہ اور کتابوں کے آئینِ اکبری سے بھی کافی معلومات اخذ کیے ہیں۔ اگر آئینِ اکبری سے لے کر وہ تصویریں بھی دے دی جاتیں جو اس میں ہیں تو نہ صرف کتاب کی قدر و قیمت میں اضافہ ہو جاتا بلکہ قارئین کی دلچسپی بھی بڑھ جاتی۔ اور وہ خود بھی ان چیزوں کے متعلق رائے قائم کر سکتے۔

جنگی داؤ پیچ سے متعلق بھی ایک باب اس کتاب میں ہونا چاہیے تھا۔

جنگی مصطلحات، محاورات اور خصوصیات سے متعلق اس کتاب میں جو مواد ہے وہ اپنی جگہ پر قابلِ قدر ہے۔ لیکن جس چیز نے اس کتاب کی افادیت، اور دلچسپی میں غیر معمولی اضافہ پیدا کر دیا ہے وہ ایسے تاریخی واقعات ہیں جو سلسلہ بیان و تمثیل میں بڑی عرق ریزی سے فاضل مصنف نے مختلف کتابوں سے لیکر جمع کر دیے ہیں۔ یہ واقعات حیرت انگیز بھی ہیں، معلومات آفرین بھی اور ناقابلِ فراموش بھی۔

ہر کتاب خانے میں اس کتاب کا ہونا ضروری ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

---

# تنقید و تبصرہ

## رفتارِ ادب

### ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

دار المصنفین ۔اعظم گڑھ، سے یہ تازہ کتاب ابھی حال میں شائع ہوئی ہے۔ اس کے مرتب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب رفیق دار المصنفین ہیں۔ کتابت ،طباعت ، کاغذ، ہر چند مولانا مسعود علی ندوی کے حسن انتظام اور دار المصنفین کی روایات کے شایانِ شان۔ ضخامت ۵۰۰ صفحے کے قریب۔ قیمت آٹھ روپے۔

موضوع بڑا اچھوتا ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ سید صباح الدین صاحب نے تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ زمانہ کے ساتھ ساتھ جنگ کے انداز بھی بدلتے رہتے ہیں۔ پہلے تیر چلتے تھے اب راکٹ اڑتے ہیں۔ پہلے تلواریں چمکتی تھیں اب ایٹم بم پھٹتے ہیں۔ پہلے میدانِ جنگ کی زینت گھوڑوں اور ہاتھیوں سے تھی اب ٹینک اور دبابے دوڑتے ہیں۔ پہلے "مین پاور" فیصلہ کن حیثیت رکھتی تھی اب ایک مدقوق آدمی چشم زدن میں لاکھوں آدمیوں کا صفایا کر سکتا ہے۔ پہلے کشتیوں کا پل بنا کر فوجیں دریا پار کرتی تھیں اب آبدوزوں میں بیٹھ کر مورچے سر کرتی ہیں۔ حال اتنی تیزی سے ترقی کر رہا ہے کہ ماضی نظروں سے اوجھل ہوتا جا رہا ہے۔

لیکن حال اور ماضی میں جو غیر منفصل رشتہ ہے وہ کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ جس طرح آج کی ترقیوں پر نظر رکھنا ضروری ہے اسی طرح کل کی پسماندگیوں سے واقفیت بھی ناگزیر ہے۔ ماضی کی مہمیز ہی حال کو سریع السیر بناتی ہے۔

آج سے چند سو سال پہلے ہمارا طرزِ جنگ کیا تھا؟ جنگ کے مصطلحات و محاورات کیا تھے؟ اسلحہ کس قسم کے تھے اور ان کے نام کیا تھے؟ تعریف کیا تھی؟ جنگی مناصب کی نوعیت کیا تھی؟ مدارج کیا تھے؟ منصب داروں کے القاب کیا تھے؟ اسلحہ کی کتنی قسمیں تھیں اور ان کی نوعیت کیا تھی؟ سوار اور پیادے میدانِ جنگ میں کس طرح کا لباس پہن کر دشمن سے نبرد آزما ہوتے تھے؟ گھوڑے کیا کام کرتے تھے؟ ہاتھی کی اہمیت کیا تھی؟ ان کی افزائش نسل کے لیے جنگی

# مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطۂ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جا سکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقا پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابل تغیر ہیں۔ لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیاد اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی و تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آ گئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال افروز مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی اداروں نے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرمائی ہے ہم ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

رۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

فروری سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۲

## ادارۂ تحریر



سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

محمد حنیف ندوی

# تاثرات

جنگل میں منگل کی ضرب المثل کئی بار سنی تھی مگر اسے دیکھنے کا اتفاق کراچی کیمپس میں اس وقت ہوا جب فلسفہ کانگرس کے سالانہ اجلاس میں شرکت کے لیے دنیا بھر کے فلسفی یہاں امڈ آئے۔ چار دن اس ویرانے میں فکر و دانش کی وہ گہما گہمی اور بہار رہی جسے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا محسوس ہوتا تھا جیسے ہر شخص فلسفہ و حکمت کے موتی رول رہا ہے۔ علم و فن کے پھول بکھیر رہا ہے۔ اور اس دھن میں مصروف جد و جہد ہے کہ کس طرح حقیقت کو اپنے دامن میں سمیٹ لے۔ ذوقِ علم، جوشِ تحقیق اور طلب و جستجو کے وہ پاکیزہ مناظر اس عرصہ میں دیکھنے میں آئے کہ کچھ نہ پوچھیے۔ اس پرکیف فضا کو مہیا کرنے کا سہرا میاں شریف صاحب اکیڈمک ڈائرکٹر ادارہ ثقافت اسلامیہ کے سر ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے فکر و علم کی گہرائیوں اور نزاکتوں کے ساتھ ساتھ سعی و عمل کی سخت کوشیوں سے بھی بہرہ مند کر رکھا ہے۔ میاں صاحب کے متعلق یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ان میں غور و فکر کی صلاحیتیں زیادہ پائی جاتی ہیں یا نظم و نسق کا سلیقہ زیادہ نمایاں ہے۔ یہ انہیں کی تدبیر، اثر و نفوذ اور اخلاص کا کرشمہ ہے کہ سات آٹھ برس کی قلیل مدت میں پاکستان بھر میں فلسفہ سے اچھا خاصا لگاؤ اور دلچسپی پیدا ہو گئی ہے۔ چنانچہ ہر سال یہ دیکھ کر بڑی مسرت ہوتی ہے کہ جہاں دنیا بھر کے اونچے اور تجربہ کار فلسفی اپنی فضیلتِ علمی کے جھنڈے گاڑتے ہیں وہاں ہماری یونیورسٹیوں کے نوجوان اور نو آموز پروفیسر بھی دادِ علم دینے میں ان سے پیچھے نہیں رہتے۔ ان کے مقالوں میں وہی گہرائی، وہی ذمہ داری اور رکھ رکھاؤ ہوتا ہے جو فلسفی کے لیے ضروری ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ایک نہ ایک دن ان شاء اللہ ان کی فکری کاوشیں پاکستان کا نام روشن کر کے رہیں گی۔ کراچی کا یہ اجلاس ہر لحاظ سے کامیاب رہا۔ اور ناشکری ہوگی اگر اس سلسلہ میں ان تمام مقامی حضرات کی کوششوں کو نہ سراہا جائے جنہوں نے مہمانوں کی دیکھ بھال، دوڑ دھوپ اور بھاگ دوڑ میں پوری گرم جوشی سے حصہ لیا۔ خصوصیت سے قاضی اسلم صاحب

# ترتیب



---


طابع ناشر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔

چمک اور نکھر سکیں۔ تاہم اس نظام فکر کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ اس میں انسان محض ایک حیوان ہو کر رہ گیا ہے۔ جس کے سامنے ادنیٰ درجے کی خواہشات کی تکمیل کے سوا کوئی اونچا پیغام نہیں۔ کسی قسم کی روحانی اقدار نہیں۔ اور زندگی کا کوئی ایسا نقشہ نہیں جس سے قلب و روح کے فطری تقاضوں کا اندازہ ہو سکے۔ ستم بالائے ستم یہ ہے کہ اس انداز زیست میں انسانیت کا اصلی جوہر یعنی حریت رائے ہی مفقود ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس انفرادی زندگی سے محروم کر دیا گیا ہے جو اس کا پیدائشی حق ہے۔ جس سے اس کے ذہن و فکر کی شادابیاں وابستہ ہیں اور جو صحت مند معاشرہ کے لیے بے حد ضروری عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ مسٹر یوجیکا امریکی نمائندے نے اس ذہنیت کو سائنٹزم ( SCIETISM ) کا نتیجہ قرار دیا۔ اور کہا کہ اس صورت حال کو ختم کرنا چاہیے اور علوم و فنون کے ارتقا کو کچھ ایسے سانچوں میں ڈھالنا چاہیے اور ایسے انداز سے چلانا چاہیے کہ جس سے روح کی تمیم انگیزیوں میں فرق نہ آنے پائے۔ سائنس سے اس طرح نتائج و نظریات اخذ کرنا چاہیے کہ جن سے ان اقدار کا خون نہ ہونے پائے جو نوع انسانی کی عزیز ترین متاع ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ مسٹر یوجیکا نے فلسفہ کانگرس میں یہ مقالہ پڑھ کر ایک حقیقی مسئلے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اس میں انہوں نے سائنس سے اخذ کردہ ان مفروضات پر بجا تنقید کی ہے جو کمیونزم یا جدلی مادیت کی تخلیق کا منطقی طور پر باعث ہوئے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کمیونزم نے انسانیت کی راہ میں جن مشکلات کو حائل کر دیا ہے۔ کیا صرف علمی سطح پر ان کو دور کیا جا سکتا ہے؟

انسانی اقدار اور زندگی کے روحانی تقاضوں سے یہ محبت و دلچسپی اگر محض لفظی نہیں ہے اور صرف کمیونزم کے جواب کے پیش نظر نہیں ہے۔ تو جو کام پہلی فرصت میں اہل مغرب کے کرنے کا ہے۔ وہ یہ ہے کہ استعمار کی ہر ہر کڑی کو فوراً توڑ دیا جائے۔ ایشیا کو ایسی موثر، مفید اور پر خلوص مدد دی جائے کہ وہ اپنے پاؤں پر کھڑا ہو سکے اور اپنے وسائل و ذرائع پر نہ صرف بھروسہ کر سکے بلکہ ان سے پوری طرح استفادہ بھی کر سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگوں کا معیار زندگی آپ سے آپ اونچا ہوگا۔ فارغ البالی خود بخود آ جائے گی۔ فرد میں بھرپور زندگی کا وہ احساس کروٹ بدلے گا جس پر صحت مند معاشرہ کا انحصار ہے۔ نیز قوموں کو موقع ملے گا کہ دلجمعی اور یکسوئی کے ساتھ ان روحانی اقدار کی طرف قدم بڑھا سکیں جو زندگی کا فطری تقاضہ ہیں کیونکہ جب تک استعمار رہے گا۔ کافی اور صحیح امداد نہیں ملے گی۔ کوئی ملک بھی اس قابل نہیں ہوگا کہ ان اہم مسائل کی طرف متوجہ ہو سکے۔

منفرم رجسٹرار کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ ان کے مشورے ہر ہر قدم پر کانگرس کے لیے مفید ثابت ہوئے۔ اور کہنا چاہیے کہ کانگرس کی کامیابیوں میں ان کے تعاون اور ہمدردیوں کو خاص دخل رہا ہے۔

یہ اجلاس اس لحاظ سے زیادہ اہم ہے کہ اس کا افتتاح صدر ایوب نے کیا۔ مقالوں اور صدارتی جلسوں کے علاوہ حسبِ معمول اس دفعہ دو سمپوزیم بھی ہوئے۔ ایک کا موضوع نفسیات اور دوسرے کا قومی سیرت کی تشکیل تھا۔ ڈاکٹر قریشی نے آخرالذکر موضوع پر نہایت پُرمغز مقالہ پڑھا۔ انہوں نے کہا کہ کسی گروہ یا قوم کی ترقی کا راز اس کی سالمیت، اتحاد، اور یک جہتی میں پنہاں ہے۔ اور یہ چیزیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب اس میں قومی سطح پر یہ شعور جڑ پکڑ لے کہ ہمیں اپنے ذاتی مفادات کو ہر حال قومی مفادات کے تابع رکھنا ہے۔ نیز جب اس میں ان برائیوں کے خلاف شدید احتجاج رونما ہو جن سے ان کی اجتماعی زندگی کو خطرہ لاحق ہو۔ اور جب معاشرہ کی تعلیم و تربیت ایسے فلسفیانہ ڈھب سے ہو کہ اس میں اجتماعی بہبود کے جذبات اچھی طرح ابھر سکیں۔ ڈاکٹر قریشی نے اس بات پر بڑا زور دیا کہ ہمارے معاشرہ کے افراد میں یہ احساس بیدار ہونا چاہیے کہ معاشرہ کے حقوق و مفادات مقدم ہیں اور افراد کے حقوق و مفادات موخر۔ انہوں نے بتایا کہ افراد اس سلسلہ میں قربانی و ایثار سے کام لیں گے تو آخر آخر میں اس کا فائدہ انہیں کو پہنچے گا۔ کیونکہ معاشرہ کی ترقی افراد ہی کی ترقی کا دوسرا نام تو ہے۔ اس مقالہ کی افادیت مسلم اور اس کی ضرورت برمحل لیکن اس کے باوجود ہماری رائے میں اس موضوع پر ملک کے دوسرے اہلِ فکر کو بھی اظہارِ خیال کرنا چاہیے۔ اور خصوصیت سے یہ بتانا چاہیے کہ ہماری قومی سیرت کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟ اور وہ کون دینی و وطنی عناصر ہیں جن کے امتزاج سے پاکستانی مسلمان کی تہذیبی و ثقافتی زندگی تعبیر ہے؟ اور یہ کہ کن کن راہوں اور طریقوں سے قومی سیرت کی تکمیل معرضِ ظہور میں آسکتی ہے؟

---

کمیونزم کی بدنصیبی ملاحظہ ہو کہ یہ اگرچہ خالص علمی نقطۂ نظر رکھنے کا مدعی ہے اور اس کا نصب العین اگرچہ اس کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہیے کہ انسانیت کو سرمایہ داری کی چیرہ دستیوں سے بچایا جائے اور اس کے لیے ایسی فضا پیدا کی جائے جس میں رہ کر اس کی صلاحیتیں زیادہ

کریں، اور انہوں نے سچ مچ کیا بھی یہی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تمام کتابوں، مضامین اور تحریروں میں یہی ولولہ اور یہی شوق کارفرما نظر آتا ہے۔ یہی نہیں ان کی پوری زندگی اس طلب وجستجو کا عملی نمونہ ہے۔ اور حق یہ ہے کہ اس دور میں ان سے زیادہ کوئی شخص بھی اس خدمت کا اہل ہی نہیں تھا۔ کیوں؟

اُن کے ذوقِ علم و ادراک کی وسعتوں کا یہ عالم ہے کہ جب نحو و ادب کی باریکیوں کو اجاگر کرتے ہیں تو فراء و سیبویہ کو پیچھے چھوڑ جاتے ہیں۔ جب تفسیر و تاویل کے میدان میں اترتے ہیں تو متاخرین کا کیا مذکور معلوم ہوتا ہے ابنِ عباس، عکرمہ اور مجاہد سے براہ راست مصروفِ گفتگو ہیں بلکہ کبھی کبھی تو احساس ہوتا ہے کہ شاید آیت ابھی ابھی اتری ہے اور انہیں پر اتری ہے یا کم از کم انہوں نے اس کی جو تعبیر بیان فرمائی ہے وہی اس کی پہلی اور آخری تعبیر ہے۔ حدیث ان کا خاص موضوع ہے اور اس کی وسعتوں کو انہوں نے اس طرح گھیر رکھا ہے کہ بقول ذہبی کے جس حدیث کو یہ نہیں جانتے اس پر حدیث کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح فقہ میں ان کو امامت کا درجہ حاصل ہے۔ یہ ہیں منقولات کے موٹے موٹے عنوان اور ان میں ان کی دسترس اور رسائی کا یہ حال ہے معقولات میں ان کا کیا پایہ ہے نہ پوچھیے۔ اس میدان کے یہ تنہا کھلاڑی ہیں۔ پرانی منطق کی انہوں نے کیونکر دھجیاں بکھیری ہیں؟ اور کس طرح فکر و رائے کے نئے پیمانے وضع کیے ہیں یہ ان کی کتاب "الرد علی المنطقیین" سے عیاں ہے۔ فلسفہ اور الٰہیات میں ان کے خیالات کس درجہ حیرت انگیز اور مرعوب کن ہیں اور ان میں کس درجہ وسعتِ مطالعہ اور دقتِ نظر کا اظہار ہے اس کے لیے ان دوسری اہم تصنیفات کے علاوہ خصوصیت سے منہاج السنۃ اور "موافقۃ صحیح المعقول لصریح المنقول" دیکھنا چاہیے۔ آخر الذکر کتاب میں انہوں نے بہترین ذہانت اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ اسلامی منقولات ہرگز صحیح عقل کے منافی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں جس جامعیت سے نوازا اور فکر و اجتہاد کی جو غیر معمولی قوتیں عطا کیں ان کا یہ اولیں تقاضا تھا کہ اصلاح و تجدید کے منصب کو بلا شرکتِ غیرے سنبھالیں اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی انہوں نے اس میدان میں گامزن ہونا تھا کہ اس دور کے فتن ایک فی الواقع پرجوش مصلح اور مجدد کے منتظر تھے۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ علم و فن کے ہر ہر میدان میں انہوں نے تگ و تاز کی اور اس میں اپنی حقیقۃً انفرادیت کے علم گاڑے تاہم تجدیدی کارناموں کو انہوں نے زیادہ تر تین ہی خانوں تک محدود رکھا۔ فقہ، تصوف اور علم الکلام۔

فقہ میں سب سے پہلے تو انہوں نے ماخذ استدلال کی ٹھیک ٹھیک وضاحت کی اور بتایا کہ کتاب اللہ کو اولیت حاصل ہے۔ اور کوئی حدیث بھی حجت و استناد سے بہرہ ور ہونے کے باوجود آیات کی ناسخ

محمد حنیف ندوی

# ابنِ تیمیہ کا تصوّرِ صفات

بخت و اتفاق کی کرشمہ سازی کہیے یا ربوبیت کا اہتمام خاص کہ جب کبھی سیاسی اعتبار سے مسلمانوں میں ضعف و اضمحلال پیدا ہوا اور دلوں پر یاس و ناامیدی کے بادل چھا گئے غیب سے اچانک اس کی تلافی کا سامان کر دیا گیا۔ یعنی عین اس عہد زوال و انحطاط میں ایسی نادرۂ روزگار اور بالغ نظر شخصیتیں معرض وجود میں آگئیں کہ جن کی غیر معمولی ذہنی صلاحیتوں نے حالات کے دھارے کو یکسر پلٹ کر رکھ دیا۔ اور بتاثر د افسردہ دلوں میں زندگی کی نئی لہر دوڑا دی۔ جنہوں نے اپنے کردار و سیرت کے استحکام، افکار و خیالات کی استواری، اور قلم و زبان کے حسین و جاوید نقوش سے اسلام کو زندہ کر دیا۔ اور ثابت کر دیا کہ سیاسی ضعف و انحطاط کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ اسلام کمزور ہو گیا ہے۔ یا یہ چمنستانِ حیات خزاں سے دوچار ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کا وجودِ گرامی عنایتِ الٰہی کے اسی اہتمام خاص کا رہین منت ہے اور اسی ربوبیت کا ظہور اور کرشمہ ہے۔ یہ عین اس وقت پیدا ہوئے جب صلیبی لڑائیوں نے اسلامی سالمیت کو سخت نقصان پہنچایا تھا۔ اور مسلمانوں کو ایک عرصہ تک مصروف پیکار رکھا تھا۔ اور ابھی ان لڑائیوں کے زخم تازہ ہی تھے کہ تاتاریوں نے ہلّہ بول دیا اور رہے سہے سیاسی اطمینان کو بھی ختم کر دیا۔ یہ تصویر کا ایک رُخ ہے۔ دوسرا رخ کن حالات کا غماز ہے اس کا اندازہ یوں کیجیے کہ فکر و عمل کی کوئی گمراہی ایسی نہ تھی جس میں مسلمان مبتلا نہ ہوں۔ اور فرقہ بندی اور تحزب کی کوئی صورت ایسی نہ تھی جسے مسلمانوں نے آزمایا نہ ہو۔ شرک و بدعات کا دور دورہ تھا۔ الحاد و زندقہ کی فرمانروائی تھی۔ اور خیالات و افکار کی وہ بوقلمونی اور اختلاف و تشتت کی وہ رنگا رنگی تھی کہ العیاذ باللہ۔ گویا ساتویں صدی ہجری کا یہ دور مسلمانوں کے لیے نہایت ہی پُر آشوب اور پُر فتن دور تھا۔

ان حالات میں ابن تیمیہ ایسے حساس، ذہین اور اسلام کے لیے بے پناہ درد دل رکھنے والی شخصیت نے کسب علوم کی منزلیں طے کیں اور اس فضا میں پلے بڑھے۔ لہٰذا ان کے لیے اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا کہ اپنی غیر معمولی ذہنی و فکری صلاحیتوں کو احیاء اسلام کے اعلیٰ نصب العین کے لیے صرف

[illegible]

تشکیل میں حصہ لیا۔ اور اس کو ایک خاص مزاج اور ممیزات عطا کیے۔ ہم اس مرحلہ میں تفصیلات سے تعرض کیے بغیر صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ تصوف کا اشکال بعینہٖ وہی ہے جو نفس مذہب کا ہے۔ دونوں کے مقاصد دونوں کی روح اور غرض وغایت ایک ہی ہے۔ دونوں کا نصب العین روح انسانی کو چمکاتا اور ترقی بخشنا ہے اور دونوں کے سامنے انسانی معاشرہ اور تہذیب و تمدن کو گہری اور پاکیزہ بنیادوں پر قائم کرنا ہے۔ فرق صرف زور یا اہمیت ( EMPHASIS ) اور طریق کار کا ہے۔ یعنی جہاں مذہب توازن کے ساتھ ساتھ ہمہ جہتی اور اجتماعی ترقی کا خواہاں ہے تصوف اصلاح و تزکیہ کی کوششوں کو صرف فرد تک محدود رکھتا ہے اس طرح جہاں مذہب اصلاح و ترقی کے متعین اور نپے تلے اسلوب اور طریقے رکھتا ہے۔ تصوف اصلاح و تزکیہ کے ہر اس انداز کو اختیار کرتا اور آزماتا ہے جس میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو اور نفس و خواہشات کی سطح کو بلند کرنے کی اس میں صلاحیت پائی جائے۔ پھر جس طرح مذہب میں بدعات کو فروغ ہوا، الحاد کو شہ ملی اور اس کی ایسی ایسی عجیب وغریب تعبیریں معرض ظہور میں آئیں جن سے کسی طرح بھی سچے اور صحیح مذہبی جذبہ کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ ٹھیک اسی طرح تصوف کے اونچے اور مبنی بر اصلاح تصورات نے بھی انحطاط کا روپ دھارا اور آہستہ آہستہ سستی قسم کی شعبدہ طرازی، شخصیت پرستی اور بدعات فکر و عمل کا مجموعہ بن کر رہ گیا۔

ابن تیمیہ سے پہلے عدویہ، رفاعیہ اور قادریہ طریق شہرت و قبول کی منزلوں کو تہہ کر کے انحطاط و تنزل کے اس موڑ میں داخل ہو چکے۔ یعنی یہاں اچھا خاصا سلسلہ رشد و ہدایت بھی خرافات کا پیکر بن کر رہ جاتا ہے۔ انہوں نے ان بیتوں کو ہدف تنقید ٹھہرایا اور ان میں غلط اور غیر صحت مند عناصر کو خصوصیت سے چھانٹا اور بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا جن سے غیر اسلامی تصورات کی تائید ہوتی تھی اور شرک والحاد کے دواعی کو مدد ملتی تھی۔ ابن عربی اور غزالی کی کتابوں میں مقام ولایت اور ختم ولایت کے بارہ میں جو تصریحات ملتی ہیں ان پر بھی علامہ نے شدید تنقید کی اور اس کو کھلے بندوں منصب نبوت کے منافی قرار دیا۔ روح و باطن کے اس ارتقا پر علامہ کا اعتراض دراصل دو وجہ سے تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ ولایت کے فضائل، لوازم و تقاضوں کو کچھ اس انداز سے ان حضرات کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے کہ اس سے نبوت کی بلندیاں فروتر نظر آتی ہیں اور مقام ولایت کا پایہ فائق تر محسوس ہوتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ اس طرح جو نبوت محض فیض الٰہی اور بخشش ربوبیت کا نتیجہ ہے اور جس کا سلسلہ خاص مشن کی تکمیل کے بعد ختم ہو جاتا ہے اس کے بارہ میں ان کی تحریروں سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ اکتسابی شے ہے۔ اور مجاہدہ و ریاضت

نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اجماع امت کے بارے میں صراحت کی کہ اس کو بہر حال کسی نہ کسی نص پر مبنی ہونا چاہیے۔ اور جس طرح سنت آیات کی ناسخ نہیں ہو سکتی اسی طرح اجماع سنت و حدیث کے درجۂ استناد و حجیت پر اثر انداز ہونے والا نہیں۔ ان کا یہ نظریہ کہ اجماع کو نہ کسی نص سے مستنبط ہونا چاہیے صرف ایک آرزو ہی نہیں، تاریخی حقیقت بھی ہے۔ چنانچہ امام نے ثابت کر کے دکھایا کہ فقہاء نے جن جن امور میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے ان میں نصوص کی روشنی پائی جاتی ہے۔ قیاس کی صحت و استواری کو اگرچہ تسلیم کیا گیا مگر اس کے صحیح حدود متعین کیے اور اس کو کتاب و سنت کے تقاضوں کے ماتحت رکھا۔ نیز یہ بتایا کہ ائمہ میں جو اختلاف رونما تھا اس کے متعین اسباب تھے اور وہ اسباب ایسے تھے کہ جن کی بنا پر ان کو قطعی معذور اور حق بجانب ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ دفاع کے اس انداز کے ساتھ ساتھ قیاس و استدلال کے سلسلہ میں بے راہروی کے جو نمونے قائم ہو چکے تھے ان کی سختی سے نقاب کشائی کی۔ چنانچہ فقہاء میں حیل کو جو فروغ حاصل ہو گیا تھا اس کی پرزور تردید کی۔ اور بتایا کہ ائمہ احناف کی ذات بدعت کی اس مجرمانہ نوعیت سے قطعی ناآشنا تھی۔ ان کی رائے میں حیل کو جو فجور و بے دینی کا دوسرا نام ہے اول اول معتزلہ کی اس جماعت نے رواج دیا جس نے ازراہ مصلحت فروع میں فقہ حنفی کی پابندیوں کو قبول کر لیا تھا۔ اور پھر قیاس و رائے میں تفریع در تفریع کے شوق نے اس کو فقہائے متاخرین کا مقبول ترین موضوع ٹھہرا دیا۔ مسئلہ تحلیل کا بھی انہوں نے دقت نظر اور مجتہدانہ شان سے جائزہ لیا اور بتایا کہ اسلامی روح، غیرت انسانی اور کتاب اللہ اور سنت رسول کے لحاظ سے یہ کس درجہ غلط رعایت ہے۔ ان کے فتووں میں جو امتیازی وصف کارفرما ہے وہ صرف یہی نہیں کہ ہر ہر معاملہ میں کتاب و سنت سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں ان کا امتیازی وصف ان کا اخلاص ان کا جوش اور وہ مخصوص انداز بحث و استدلال ہے جو صرف مصلحین امت اور مجددین ہی میں پایا جا سکتا ہے یعنی یہ کسی مسئلہ پر ایک خشک اور تنگ نظر فقیہ یا مفتی کی حیثیت سے تعرض نہیں کرتے بلکہ یہ دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کی دوررس مصلحتیں کس درجہ متاثر ہوتی ہیں۔ اور عملی زندگی میں اس سے کیا مشکلات یا آسانیاں ابھرتی ہیں۔ ان کے فتووں سے بلاشبہ کہیں کہیں اختلاف کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ لیکن مسائل کی تحقیق اور چھان پھٹک میں انہوں نے جس وسعت نظری، یقین افروزی اور جرأت مصلحانہ کا ثبوت دیا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

تصوف کے متعلقات پر انہوں نے کس طرح نقد و احتساب کے پیمانوں کو حرکت دی اس کا تعلق دراصل تاریخ کے ان ناگزیر فکری و عقلی تقاضوں سے ہے جنہوں نے ساتویں صدی ہجری تک اس سلسلہ کی تعمیر و

جاتا ہے اس لیے علامہ ابن تیمیہ جیسا ذہین انسان اگر سوءِ فہم کا شکار ہوتا ہے تو یہ کچھ بھی مستبعد نہیں۔ تاہم صوفیاء کو اس جرح و تنقید کا مستحق نہیں سمجھنا چاہیے علامہ ابن تیمیہ نے جس کا انہیں مستحق قرار دیا ہے۔ اور نہ یہ خیال ان چاہیے کہ اس نقطۂ نظر کو اپنانے سے یہ حضرات کھلے بندوں کفر و الحاد کے مرتکب ہوئے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہنا چاہیے کہ صوفیاء کی تعبیرات میں وہ وضاحت اور وہ صفائی نہیں جو اس نوع کے مباحث میں ہونا چاہیے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مجتہدانہ تگ و تاز کا اصلی میدان علم الکلام (DIALECTICAL THEOLOGY) ہے جن کو ہم ان کی مساعی اجتہاد کا اصلی ہدف قرار دیتے ہیں اور جو ہمارے اس مقالے کا اس وقت موضوع ہے۔ اس میں انہوں نے فکر و نظر کی کن باریکیوں کو اجاگر کیا اور علم و حکمت کے کن دقائق کی طرف اشارہ کیا اس کو سمجھنے کے لیے مابعد الطبیعیات کے اس پس منظر پر ایک سرسری نگاہ ڈال لینا ضروری ہے جس کا پھیلاؤ ساتویں صدی ہجری تک کے خیالات و افکار کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور جس کی وسعتیں ارتقاء و تغیر کے اس پورے نشیب و فراز کو گھیرے ہوئے ہیں۔ جس نے اس طویل عرصہ میں اندیشہ و فکر کی بے باکیوں اور حکمت و دین کے اختلاطوں میں جنگ و پیکار کی ایک آگ سی بھڑکائے رکھی۔ مختصر یوں سمجھیے اس انتشار میں مسئلہ صفات کے دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور و فکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالےٰ کے بارہ میں تجرید (ABSTRACTION) کو زیادہ اہمیت دی جائے یا اثبات (POSITIVE) کو۔ اور دوسرے اس پہلو پر کہ تخلیق عالم کے بارہ میں کیا رائے قائم کی جائے ——— اور مخلوق و خالق میں کس نوع کے تعلق و رشتہ کو تسلیم کیا جائے۔

جہاں تک صفات کا تعلق تھا ایک طرف معتزلہ اور جہمیہ نے اعتدال و توازن سے ہٹ کر انتہائی غلو تک تجرید کی تمام صورتوں کو پیش کیا اور دوسری طرف اثبات کے حامیوں نے احتیاط و توسط سے لے کر تجسیم و تشبیہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں۔ تجرید کے حامیوں نے تجسیم و تشبیہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالےٰ کے لیے نفس وجود تک کے انتساب کو غلط جانا اور برملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارہ میں موجود و لاموجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے ہیں اور صفت وجود سے متصف مانتے ہیں تو وجود کے نقائص کی نفی کیونکر ہو سکے گی۔ اور لاموجود کہتے ہیں تو اثبات و اقرار کے لیے باقی کیا رہ جائے گا۔ تجسیم کے حامیوں نے اگرچہ کھل کر کبھی بھی تجسیم کا اقرار نہیں کیا تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات کو اپنی تصنیفات اور تحریروں میں کچھ اس انداز سے پیش کیا تھا کہ اس سے کسی طرح بھی تنزیہ اور تجرید کے

سے اس کے فرازوں پر متمکن ہونا ممکن ہے ۔ علامہ نے ان تمام اعتراضات کا جواب دیا اور نبوّت و
ولایت میں جو بین فرق ہے اس کی وضاحت کی ۔ صوفیاء کے عقائد سے متعلق یہ نہایت ہی محتاط
تلخیص ہے جو ان کتابوں میں جابجا مذکور ہے ۔ محتاط کے معنی یہ ہیں کہ ہم اپنے اس مقالہ میں ان کے لب و
لہجہ کی خصوصیات کو منعکس کرنے سے قطعی قاصر ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا صوفیاء کے اس معروف عقیدے کی یہ صحیح عکاسی ہے؟ اور کیا صوفیا فی الحقیقت
ولایت کو نبوت سے فائق تر جانتے ہیں؟ ہمارے نزدیک اس معاملہ میں علامہ نے ضرورت سے زیادہ
حساسیت کا ثبوت دیا ہے ۔ بات صرف اتنی ہے کہ جس ولایت کو وہ نبوت سے بہتر سمجھتے ہیں وہ
نبوت کی قسیم ہرگز نہیں اس کی حیثیت محض اس منصب جلیل کے ایک شریک و سہیم پہلو کی ہے جسے رسالت
سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ گویا رسالت کے دو پہلو ہیں ایک کا نام ان کی اصطلاح میں نبوت ہے جس کا تعلق
خلق اللہ اور اس کی اصلاح و تزکیہ سے ہے ۔ دوسرا پہلو ولایت کا ہے جس کا تعلق براہ راست اللہ تعم
کی خوشنودی اور تقرب سے ہے ۔ صوفیاء دراصل کہنا یہ چاہتے ہیں کہ انبیاء کی زندگی کا یہ پہلو جس کا رخ
براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اس پہلو سے بہتر ہے جس کا تعلق خلق اللہ سے ہے ۔ اسی طرح جس
نبوت کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ مجاہدہ و ریاضت سے اس کا حصول ممکن ہے ۔ وہ نبوت قطعی
نہیں جو رسالت کے مترادف ہے اور جس کا ماننا اور جس پر ایمان لانا ہر شخص کے لیے ضروری ہے ۔ اس
کے برعکس ان کے نزدیک وہ ولایت ہی کی ایک قسم ہے جس میں ایک شخص ریاضت و مجاہدات سے
علم و ادراک کے ان سرچشموں تک رسائی حاصل کر لیتا ہے جن تک منطقی استدلال کے ذریعہ پہنچنا کسی طرح
بھی ممکن نہیں۔ یہ ہے صوفیاء کے عقیدہ کی صحیح ترجمانی ۔ ان کے طرز بیان میں کیا منطقی سفسطہ ( FAL-
LACY ) پنہاں ہے ۔ اس سے ہم بے خبر نہیں صوفیا کے اس نظریہ میں بنیادی خامی یہ ہے کہ یہ رضائے
الٰہی کو خلق اللہ کی اصلاح اور تزکیہ سے الگ ایک شے قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں ۔ اسلامی نقطۂ نظر
سے اجتماعی اصلاح کا کام انفرادی اصلاح سے کہیں بہتر ہے ۔ اس لیے کار نبوت کو نہ صرف کار
ولایت سے فروتر نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ اس کی برتری اور فوقیت کا اقرار کیے بغیر چارہ نہیں ۔ یہی نہیں اس
سے آگے بڑھ کر کہنا پڑے گا کہ کم از کم اسلام اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا جو نصب العین پیش کرتا ہے وہ اپنے
مزاج کے اعتبار سے قطعی اجتماعی ہے ۔ انفرادی ہرگز نہیں ۔ اسی طرح یہ بھی مان لینا چاہیے کہ صوفیا کی تحریروں
میں عموماً اور ابن عربی کی تحریروں میں خصوصاً ولایت کو جس انداز میں بیان کیا گیا ہے اس میں اچھا خاصا الجھاؤ پایا

چاہیے۔ کیونکہ یہی ایک ایسی چیز ہے جو یقین افروزی اور اذعان کی صلاحیتوں سے بہرہ مند ہے۔ سمعیات نہیں۔ اس لیے کہ وہ جن مقدمات پر مبنی ہیں وہ سب ظنی ہیں۔

ابن سینا اس سلسلہ میں رازی سے بھی ایک قدم آگے ہیں۔ یعنی رازی تو سمعیات کو ظنی سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں اور ان پر قصر استدلال کی تعمیر نہیں کرتے۔ اگرچہ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں وہ تمام تفصیلات موجود ہیں جن سے صفات کی تعیین ہوتی ہے۔ لیکن یہ حضرت سرے سے اس حقیقت ہی کو تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن نے توحید و تنزیہہ کی جملہ فلسفیانہ تفصیلات سے تعرض بھی کیا ہے۔

گویا رازی و ابن سینا کی راہ ٹھیٹھ عقلیات کی راہ ہے دوسری راہ سمعیات و نصوص پر مبنی ہے جس کی ترجمانی علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔ ظاہر ہے اس معاملہ میں علامہ اپنے مخصوص انداز میں وہی کچھ کہتے اور دہراتے ہیں جو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ ہے۔ ان کے نزدیک الہیات کے نازک مسائل کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی تشریحات کی روشنی ہی میں طے کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہی ایک معیار ایسا ہے جو زیادہ صائب، زیادہ قرین حقیقت اور زیادہ ایمان و ایقان کی دولت سے مالا مال کرنے والا ہے۔ عقل و خرد کی ٹامک ٹوئیاں اس سلسلہ میں کام آنے والی نہیں۔

یہاں یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ علامہ ابن تیمیہ رازی کے اس دعوی ( THESIS ) سے قطعی متفق نہیں کہ ظنیات میں سرے سے یقین افروزی کی صلاحیتیں پائی ہی نہیں جاتیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نحو و ادب وغیرہ کا علم بہر حال ظنی ہی تو ہے مگر اس کے باوجود ان پر نتائج کو مرتب کیا جاتا ہے وہ یقینی ہیں۔ مزید برآں علامہ دعویٰ کے اس حصہ سے بھی متفق نہیں کہ سمعیات و عقلیات میں درحقیقت کوئی حد فاصل پائی جاتی ہے۔ یا دونوں کے مابین ایسے حدود ممیزہ ہیں۔ جن کی وجہ سے دونوں کی راہیں بالکل ہی الگ الگ ہیں۔ اس کے برعکس ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن نے الہیات کے فہم و ادراک کے سلسلہ میں ان تمام عقلی و فکری پیمانوں کو متعین کیا ہے۔ اور ان سے کام لیا ہے۔ جن کو سمعیات کہہ کر ٹھکرا دینا ممکن نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر انہوں نے جن گراں قدر نکات اور جن روشن اصولوں کی طرف اشارے کیے ہیں۔ وہ بجائے خود بہت ہی اہم ہیں۔ اور اس لائق ہیں کہ ان کو ایک مستقل مضمون کی شکل میں بیان کیا جائے۔ مگر اس کے باوجود ہم یہ کہیں گے کہ سمعیات و عقلیات میں جو فرق مزاج، ذوق اور انداز استدلال وغیرہ کا ہے۔ اس کو نظر انداز کرنا کیونکر

تقاضے پورے نہیں ہو پاتے تھے۔ اور مخالفین کو بجا طور پر موقع ملتا تھا کہ ان کو تجسیم و تشبیہ کا طعنہ دیں اور ان لوگوں کی صف میں شمار کریں جو اللہ تعالیٰ کی صفات پر انسانی لوازم کی روشنی میں غور کرتے ہیں۔

اس طرح بحث و نظر کے دوسرے پہلو سے متعلق دو مستقل بالذات مدرسۂ ہائے فکر پیدا ہو گئے۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے وراء اور الگ تھلگ جانا اور ظہور عالم کو تخلیق و ابداع کا نتیجہ قرار دیا۔ دوسرے نے خدا اور کائنات کے فرق کو محض اعتباری ٹھہرایا اور یہ کہا کہ دراصل یہاں ایک ہی حقیقی وجود ہے اور ایک ہی ابدی ذات و علم ہے اور ایک ہی دائمی فعل و ارادہ ہے جو کارفرما ہے۔ اور یہ عالم جو ہمیں اپنے گرد و پیش پھیلا ہوا نظر آتا ہے سوائے فریب تعین، اور فریب نظر کے کچھ نہیں۔ پہلے مدرسۂ فکر کے حامی سلف، محدثین اور صحیح الخیال اشاعرہ ہیں اور دوسرے مدرسۂ فکر کے سربراہ سہروردی، ابن سبعین، رومی اور ابن عربی وغیرہ ہیں۔ جنہیں وحدت الوجود کے سربراہ کہنا چاہیے۔ ان میں ابن عربی کے افکار خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں۔ اس شخص نے اپنی بے نظیر فکری و عقلی صلاحیتوں کو صرف اس ایک ہی مسئلہ کی وضاحت و تشریح کے لیے وقف کر دیا اور پھر اس سلسلہ میں ادب و تحریر کے ایسے کمالات کا مظاہرہ کیا جس کی متصوفانہ ادبیات میں مثال نہیں ملتی اس کے تحریری شاہپاروں میں جو روانی، جولانی اور آمد و گہرائی ہے وہ اسی کا حصہ ہے۔ یہ تھا وہ فکری اور متکلمانہ پس منظر جس نے علامہ ابن تیمیہ کو اصلاح احوال کے لیے مجبور کیا۔ یا یہ تھا وہ چیلنج جس نے ایک طرف ان کے نبوغ و عبقریت کی براقیوں کو بیدار کیا اور دوسری طرف ان کے جذبہ دینی اور جوش اصلاح و تجدید کو دفاع و بحث پر ابھارا اور آمادہ کیا۔

اس سے پہلے کہ ہم مسئلہ صفات سے متعلق علامہ کی تفصیلی آراء کا ذکر کریں اور اس کی قدر و قیمت کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے ایک اصولی بات طے کر لی جائے۔ ہمارے نزدیک بنیادی طور پر یہ چیز ہمیں سمجھ لینی ہے کہ صفات کے اشکال کو حل کیونکر کیا جا۔ آیا اس سلسلہ میں نصوص و سمعیات سے مدد لی جائے گی یا عقل و فکر کی وضاحتوں پر اعتماد کرنا مفید رہے گا۔

رازی اور ابن سینا کی رائے عقل و فکر کے حق میں ہے بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ ان کے نقطۂ نگاہ سے الٰہیات کے باریک مسائل کو عقل اور تنہا عقل ہی کی روشنی میں حل ہو

سمعیات یا مذہب ہے، عقل و خرد کے یک طرفہ تقاضے نہیں۔

ہمارے نزدیک یہ اصول اس بنا پر بھی زیادہ صحیح اور لائق قبول ہے کہ خدا اور اس کی صفات کا مسئلہ اولیں طور پر مذہب ہی کا مسئلہ ہے۔ مذہب ہی نے اس کو دریافت کیا ہے اور مذہب ہی نے اس کے ساتھ بوقلموں اور گوناگوں اقدار وابستہ کی ہیں۔ اور مذہب ہی کے تقاضے ایسے ہیں کہ جن کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب سے خدا کا تصور خارج کر دیا جائے تو سرے سے مذہب مذہب ہی نہیں رہتا۔ بدھ مت اور جین مت کو ہم ان معنوں میں مذہب نہیں سمجھتے بلکہ ایک نوع کی نیم مذہبی تنظیم قرار دیتے ہیں کیونکہ مذہب کی حقیقی اساس اور روح یا گوشت پوست جس سے مذہب کا جسم و قالب تعبیر ہے، خدا کا تصور ہے۔ اس کے بغیر اس کی زندگی، اس کی افادیت اس کی گیرائی اور آفاقیت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

فلسفہ کا معاملہ اس کے بالعکس بالکل دوسری نوعیت کا حامل ہے وہ خدا کے بغیر نہ صرف زندہ رہ سکتا ہے بلکہ ترقی بھی کر سکتا ہے خدا کا مسئلہ اس کا اپنا مسئلہ نہیں بلکہ اس پر اگر فکر و دانش کے حلقوں میں اظہار خیال ہوتا بھی ہے تو ضمنی طور پر اور وہ بھی اس وجہ سے کہ اس میدان میں بھی بہر حال اس کو اپنے کمالات دکھانے کا موقع ملتا ہے یہ ہم مانتے ہیں کہ خدا کی دریافت اس کا عزیز ترین نصب العین ہونا چاہیے۔ لیکن "چاہیے" ہے، میں جو فرق ہے اس کو تو بھلایا نہیں جاسکتا۔

سمعیات کو اس سلسلہ میں حجت و سند ماننے کے باوجود یہ بات حرف آخر کی حیثیت نہیں رکھتی کیونکہ علامہ ابن تیمیہ اور رازی کے اس موقف میں ہماری رائے میں تضاد و اختلاف کی خلیج اتنی وسیع نہیں کہ اسے پاٹا نہ جا سکے۔ بین بین کی رائے یہ ہو سکتی ہے کہ جہاں تک اصلی ماخذ کا تعلق ہے وہ تو سمعیات ہی رہیں لیکن جہاں تک مسئلہ صفات کی نوک پلک سنوارنے کا تعلق ہے اور اس کو مخصوص علمی اصطلاحوں میں سمجھنے اور متعین کرنے کا سوال ہے وہاں فلسفہ سے بے نیازی ممکن نہیں۔ یہ کام بخوبی فلسفہ سے لیا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ فلسفہ کا یہی استعمال تو ایسا ہے جس کی صحت و افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

سمعیات و عقل میں اگرچہ درجہ استناد کا فرق ہے تاہم ان دونوں کو ہم پہلو بہ پہلو رکھنے اور دونوں سے بیک وقت استفادہ کرنے کے اس بنا پر بھی حامی ہیں کہ عقل یکسر تجرید چاہتی ہے۔ تنزیہ کی طالب ہے اور کسی ایسی چیز پر مطمئن نہیں ہو سکتی کہ جس میں جسمانیت کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے۔ اور مذہب و

ممکن ہے۔ اس بنا پر بجا طور پر یہاں یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ اگر سمعیات و عقلیات کا فرق حقیقی ہے تو ان میں کون موقف زیادہ منطقی، زیادہ مفید اور زیادہ استوار ہے؟ اس سوال کا جواب دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ نفسِ مسئلہ میں جو اشکال پنہاں ہے پہلے اس کا جائزہ لے لیا جائے۔

پہلا اشکال یہ ہے کہ جس ذات گرامی کو جاننے کے لیے طلب و جستجو کے قافلے ہزاروں برس سے مصروف تگ و دو ہیں وہ سرے سے نظر و بصر کی گرفت میں آنے والی ہی نہیں۔ یعنی وہ اعلیٰ نصب العین وہ بلند مطمحِ نظر اور حکمت و دانش کا عزیز ترین اور اولیں موضوع جس کے گرد فکر و فلسفہ کے بیسیوں نظام گردش کرتے ہیں کبھی بھی فہم و فکر کی حدود میں قدم دھرنے والا نہیں۔ ان حالات میں اس کو کوئی جانے تو کیونکر؟ اور اس پر معرفت و ادراک کی کمندیں پھینکے تو کس طرح۔

دوسرا اشکال عقل و فکر کی واماندگی و ضعف کا ہے جسے خود علامہ نے نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان کا اس سلسلہ میں بنیادی اعتراض یہ ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے اور سمعیات اور عقل میں خطِ امتیاز کس نے کھینچا ہے؟ مغربی حکماء کے اقوال میں دیکھیے تو اس کی وقعت اور بھی کم ہو جاتی ہے مثلاً کانٹ کے الفاظ میں فکر و اندیشہ کی بیچارگی ہرگز اس لائق نہیں کہ حقیقت اشیاء کا کھوج لگا سکے۔ کیونکہ اس کے نزدیک ہمارا علم جو محسوسات سے متعلق ہے اسی کے بارہ میں قطعیت کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حقیقت حال پر مبنی ہے چہ جائیکہ اس کا تعلق حقائق عالیہ یا فائق تر معانی سے ہو۔ کانٹ کے نقطۂ نظر سے محسوسات سے متعلق منطقی طور پر ہم جو دعویٰ کر سکتے ہیں وہ صرف اس قضیہ میں محصور ہو کر رہ جاتا ہے کہ ہمارے احساسات کی گرفت میں فلاں شئی اس انداز سے آئی ہے اور بس! درحقیقت وہ شئی کیا ہے؟ اس بات کو کوئی بھی جان لینے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

یہ مانا ہم کانٹ کی طرح حقائق اشیاء کے بارہ میں اس درجہ سوءِ ظن میں مبتلا نہیں ہو سکتے اور نہ محض فلسفیانہ موشگافی کے طور پر علم و ادراک کے نتائج کا اس طرح انکار ہی کر سکتے ہیں۔ تاہم اس حقیقت کا انکار بھی کیونکر ممکن ہے کہ عقل کا دائرۂ عمل و اثر بہر حال ظہورات حسی ہی تک محدود ہے اس سے آگے اس کا گزر نہیں۔

صورت مسئلہ کی یہ تصویر اگر صحیح ہے تو رازی اور ابن سینا کے موقف کو تسلیم کرنا مشکل ہے۔ ظاہر ہے اس باب علامہ ابن تیمیہؒ ہی کی رائے کو زیادہ وقعت دی جائے گی۔ اور آئندہ مباحث میں بطور اصولِ موضوعہ کے یہ بات مان لی جائے گی کہ صفات کی توضیح و تشریح کے سلسلہ میں اصل شے

۱- ازلی و ابدی صفات سے متعلق علامہ کا نقطۂ نگاہ کیا ہے ؟
۲- شئون و حالات یا ضمنی صفات کی توجیہہ ان کے ہاں کس انداز کی ہے ، اور
۳- عالم و خدا کے درمیان تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے ؟

علامہ کے نزدیک صفات ازلیہ جیسے اللہ تعالیٰ کا سمیع ، بصیر ، قدیر ، حکیم وغیرہ ہونا ہے ، ایسی چیز ہے جس میں اثبات و تحقیق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل ۔ علامہ کا استدلال اس سلسلہ میں بہت صاف ، واضح اور سمجھ میں آنے والا ہے ۔ وہ کہتے ہیں تمام انبیاء کا شعور و تجربہ گواہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے ۔ ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و اتصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے ۔ جس پر عمل و کردار کے فعل اور عرفے استوار ہوتے ہیں ۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبوبیت کے نقوش واضح کریں ۔ اس کی توحید کے عملی اثرات کو قلب کی گہرائیوں تک پہنچائیں اور بندوں سے ، یا کائنات سے جو اس کے رحیمانہ اور مشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کرائیں کہ دوامی شوق میں اضافہ ہو ، محبت و الفت کے روابط بڑھیں اور انسان ان کو روزمرّہ کی زندگی میں اپنے لیے وجہ تسکین ٹھہرا سکے ۔ خدا کا یہ تصور اثبات صفات کے ساتھ تو پورا ہوتا ہے ۔ نفی صفات یا تجرید و تعطیل کے ساتھ نہیں ۔ ایسا خدا تو ہر کسی کی سمجھ میں آتا ہے جو سمیع و بصیر اور جیتا جاگتا یا حی و قیوم ہو جو بندوں کی سنتا اور ان کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو ، جو مایوسیوں میں امیدوں کی روشنی عطا کرتا ہو ۔ اور جس سے ذاتی تعلق و وابستگی نہ صرف ممکن ہو بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ اور اجر بھی عطا کر سکنے پر قادر ہے یا ایسا رگ جاں سے بھی قریب ترین خدا سمجھ میں آتا ہے جس کی رحمتیں اور شفقتیں ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں ۔ مگر ایسا مجرد و مطلق ، مثبت صفات سے محروم اور تعلقات محبت و تودد سے عاری خدا جس کو ارسطو عقل محض سے تعبیر کرتا ہے اور آج کل کے عقلیت پسند جسے محض ایک قدر سمجھتے ہیں دل و دماغ کی کس نوعیت کو جیت سکتا ہے اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے ؟

سوال یہ ہے کہ خدا جو کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے اور عالم کی سب سے بڑی سچائی ہے کیوں خود اثبات اور ایجابیت سے بہرہ مند نہیں اور کیوں اس سے ذہنی و عملی تجرید نے ہر طرح کا اثبات و تحقق چھین لیا ہے ۔ جمال اگر بیش از بیش اور مثبت حسن چاہتا ہے ، علم اگر واقعی و حقیقی انکشافات کا طالب

سمعیات کا رُخ چونکہ عامۃ الناس کے افہام و تفہیم کی طرف ہے اور اس کے مخاطب پیشہ ور فلسفی نہیں یہاں اس بنا پر تشبیہہ و مجازات کے بغیر چارہ نہیں۔ ان حالات میں جب تک ان دونوں سے یکساں کام نہ لیا جائے اس وقت تک کامیابی حاصل ہونے والی نہیں۔

دونوں سے بیک وقت استفادہ کا بدیہی نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کا ایک ایسا متوازن، جچا تلا اور یقین آفرین تصور حاصل ہوگا جس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جائیں گی۔ مذہب کی تعیین، اثبات اور یقین آفرینی بھی اور عقل کی تجرید اور تنزیہہ بھی۔ علامہ ابن تیمیہ عقل و دانش اور سمعیات کے تقاضوں میں یوں تطبیق دیتے ہیں کہ عقل سے ان کی مراد وہ عقل نہیں جو قرآن میں موجود نہیں یا آنحضرت کے ارشادات میں پائی نہیں جاتی۔ ان کے نزدیک فلسفہ و فکر کا صالح اور صحیح عنصر وہی ہے جو کتاب اللہ اور سنت رسول کے حکمت آموز سرچشموں میں موجزن ہے اس کے باہر جو کچھ ہے وہ اختلافی ہے۔ لہٰذا اس پر یقینیات و عقائد کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اس بنا پر جب یہ قرآن و سنت سے ماخوذ و مستنبط اصولوں کی روشنی میں گفتگو کریں گے۔ تو وہ گفتگو نہ صرف سمعیات و منقولات، سے متعلق ہوگی بلکہ معقول اور قرین عقل و دانش بھی۔ نامناسب نہ ہوگا اگر اس مرحلہ پر ایک اور نکتہ کی وضاحت کر دی جائے۔ وہ یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک سمعیات کا دائرہ قرآن سے لے کر سنت تک بلکہ اسلاف کے اقوال تک وسیع ہے۔ نہایت ادب سے ہم یہ کہیں گے کہ جہاں تک صفات کا تعلق ہے ان کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں صرف قرآن کی نصوص و تصریحات ہی تک نظر و بصر کی وسعتوں کو محدود رکھنا چاہیے۔ احادیث کی حجت و استناد اپنی جگہ مسلم ہے۔ اور اسلاف کی خدمات کا اعتراف بھی بجا اور درست۔ بلاشبہ مسائل میں۔ عبادات میں اور زندگی کے روزمرہ کے معاملات میں حدیث اور اسلاف کی واضح ہدایات کے بغیر ایک قدم بھی اٹھانا مشکل ہے مگر صفات کا مسئلہ جس وثوق اور حزم و احتیاط کا طالب ہے۔ احادیث اور اسلاف کے مرویات میں ظاہر ہے اس کی رعایت ملحوظ نہیں رہ سکتی۔

ان ضروری اور قدرے تفصیلی تمہیدات کے بعد ہم یقیناً بحث و نظر کے اس موڑ تک آپہنچے ہیں جہاں صفات کے بارے میں براہ راست علامہ کے خیالات و افکار سے معترض ہونا چاہیے اور ان کی دینی و فکری قدر و قیمت کو متعین کرنا چاہیے۔ ہماری رائے میں زیر بحث مسئلہ کے پھیلاؤ کو حسب ذیل عنوانوں میں سمیٹا جا سکتا ہے:

کہہ دیا گیا ہے جو قریب قریب ایک وصف، معیار اور پیمانے کے مترادف ہے۔ موجودہ دور کے حکماء جب صفات کی نفی کرتے ہیں تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایک ذات " انا " اور تشخص کے بجائے ایک قدر یعنی محض ایک فضیلت ایک کمال و ہنر ہی قرار دیا جائے۔ اور معتزلہ و جہمیہ یا قدیم ہندو حکماء جب نیتی نیتی کہتے تھے اور خدا کے بارہ میں انتہائی تنزیہی طرزِ فکر اختیار کرتے تھے تو اگرچہ ان کے لفظوں سے قدر کا یہ مفہوم مترشح نہیں ہوپاتا اور نہ بظاہر یہ قرین قیاس ہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے الفاظ کی تشریح موجودہ اصطلاحات کی روشنی میں کی جائے۔ تاہم اس نفی کا اگر کوئی نپا تلا اور حقیقی مفہوم ہو سکتا ہے، اور نفی و تنزیہ کی کوئی مثبت توضیح ممکن ہے تو اس کی ترجمانی سوا قدر کے کسی اور لفظ سے نہیں ہو سکتی۔ اس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہوئے کہ صفات کی نفی کرنے والے دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ کی فطرت یا مزاج ایک ذات یا شخص کی فطرت یا مزاج نہیں کہ اس میں سراسر جسمانیت کے شوائب پائے جائیں بلکہ ایک قدر، فضیلت یا پیمانہ کا مزاج ہے جو یکسر تنزیہ لیے ہوئے ہے۔

واقعات و حقائق کی یہ تصویر اگر صحیح ہے تو محل اختلاف یہ موضوع ٹھہرا کہ اللہ تعالیٰ کو ایک " انا " یا ذات مان لیا جائے یا صرف قدر و فضیلت تسلیم کیا جائے۔

ہم اس الجھاؤ میں گرفتار ہوئے بغیر اور اس نزاع میں پڑے بنا کہ مجرد قدر جس کا کوئی محل اتصاف نہ ہو آیا کہیں پائی بھی جاتی ہے یا نہیں، صرف یہ کہیں گے کہ انبیاء و مذاہب کا متفقہ شعور و تجربہ جب اثبات و تحقق پر زور دیتا ہے اور ایک " انا " اور اس کی صفات کی اہمیت کو واضح کرتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ خدا کے معاملہ میں کم از کم قدر اور محل قدر کو ایک ساتھ جمع ہو جانا چاہیے۔ کیونکہ صرف قدر سے وہ مقصد پورا نہیں ہو پاتا جو ادیان و مذاہب کے پیش نظر ہے اس لیے کہ مذہب جو خدا چاہتا ہے وہ، وہ ہونا چاہیے جو محبت و ایمان کے دواعی کو عملاً متحرک کر سکے۔ جو مخلصانہ پرستش و عبادت کا محل و مرکز قرار پا سکے۔ جو دل سے نکلی ہوئی دعائیں سن سکے، جو مشکلوں میں کام آ سکے، مایوسیوں کو خوشخبری سے بدل سکے۔ اور ان اضداد کے چکر سے نکلنے میں مدد و معاون ہو سکے جن سے انسان ہر آن دوچار ہے۔ مزید براں جو بندوں کے لیے سرچشمۂ خیر اور منبع اقدار ہو سکے۔ ظاہر ہے یہ تقاضا ایک فعال اور جیتا جاگتا " انا " ہی پورا کر سکتا ہے، موضوعی قدر نہیں۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ یا اسلاف جب یہ کہتے ہیں کہ ان صفات کو ایک ذات، کے آئینہ میں مرتسم ہونا چاہیے تو ان کا یہ ہرگز مطلب نہیں ہوتا کہ وہ اس دعویٰ کو ٹھیٹھ منطقی

ہے اور کسی تجرید و نفی پر مطمئن نہیں، اسی طرح قدرت و استطاعت کی وسعتیں اگر دنیا کی ہر شے پر محسوس تسلط
و اقتدار کی خواہاں ہیں، وہمی و خیالی اقتدار نہیں تو وہ ذاتِ گرامی جو ان اقتدار سے بدرجۂ کمال متصف ہے
کیوں ہر طرح کے اثبات و تحقق سے محروم فرض کی جائے جو جمیل بھی ہے۔ علیم و کلیم بھی ہے اور جو بدرجۂ
نہایت قدرت رکھنے والی بھی۔

علامہ کا یہ دعویٰ صرف دینی نقطۂ نظر ہی سے اہم اور ٹھوس نہیں خالص عقلی اعتبار سے بھی لگتا ہوا
سا ہے کہ تمام انبیاءؑ نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے اور تجرید و تنزیہ کے
پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخورِ اعتنا سمجھا ہے۔ حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو
سکتا ہے کہ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی اور
خدا کے بارہ میں طرح طرح کی غلط فہمیوں کو در آنے کا موقع ملے گا۔ اس کے باوجود جب قرآن میں، انبیاء
کی تعلیمات میں اور متفقہ مذہبی شعور میں خدا کی صفات و نعوت کو ایجابی اور مثبت انداز ہی میں پیش کیا گیا ہے
تو اس سے منطقی طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا صفات کے ساتھ مثبت اور ایجابی قسم کا رشتہ ہونا چاہیے
نفی یا تعطیل اس کی ذات کے لیے ہرگز زیب نہیں دیتی کیونکہ نفی یا تعطیل صفات کے بعد ذہن و فکر کی گرفت
و وابستگی کے لیے کوئی شے بھی تو باقی نہیں رہتی۔ خالص عقلی اعتبار سے غور طلب نکتہ یہ ہے کہ خدا کو ان
تعلقات ( RELATION ) سے الگ کر کے کیونکر جانا ممکن ہے جن سے اصولی طور پر صفات و
نعوت کا تصور ابھرتا ہے۔ اگر وہ علیم نہیں ہے، سمیع و بصیر نہیں ہے، حکیم و دانا نہیں ہے، اور ان معنوں میں
ان صفات سے متصف نہیں ہے کہ ان کا تعلق کسی ذات کے ساتھ مثبت اور حقیقی نوعیت کا ہو جس
کو پوری کائنات میں ہم محسوس کرتے اور دیکھتے ہیں تو ایسے مجرد خدا کو کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اور کیا فکر و
فلسفہ کی اس بوالعجبی کو آسانی سے مان لیا جائے گا کہ اس کائنات کو وجود و بقا بخشنے والا خود وجود سے محروم ہے
اور اس عالم کو جمال و کمال کی نعمتیں عطا کرنے والا خود جمیل اور کامل نہیں۔ ہم مانتے ہیں کہ علت و معلول میں
مماثلت ضروری نہیں مگر تفاوت و اختلاف کی یہ نوعیت بھی تو قابلِ تسلیم نہیں کہ یہ پورا عالم تو ایک مسلمہ ایجابی
حقیقت ہو اور اس کائنات کا شاہکار انسان بھی ایک فعال و مثبت "انا" ہو لیکن جس نے اس پورے
سلسلہ کو زندگی سے نوازا وہ صرف ایک قدر ہو اور وہ بھی ایسی جو موہوم زیادہ ہو اور موجود کم۔ ایسی مجرد اور
مطلق کہ اثبات و تحقق کے ہر شائبہ سے آزاد اور بے نیاز۔

قدر کی اصطلاح اگرچہ بالکل نئی ہے تاہم اب چل نکلی ہے۔ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کا مفہوم وابستہ

مسئلہ صفات میں ایک پرانی اور ناقابل حل بحث یہ تھی کہ صفات کے ایجابی پہلو کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی تحقیق طلب یہ چیز رہ جاتی ہے کہ ان کے اثرات و افعال کو بھی انہیں کی طرح قدیم و ازلی مانا جائے یا حادث ٹھہرایا جائے۔ علمائے اسلام صفات کے اثرات کو ازلی و قدیم مانتے تھے اور عام اہل السنت کے نزدیک ازلی و قدیم صرف خدا کی ذات ہے۔ اثرات و افعال ان کے ہاں یکسر حادث اور فانی ہیں۔ اثرات کو قدیم ماننے کی صورت میں یہ قباحت مضمر ہے کہ اس طرح مادہ کو بھی قدیم ماننا پڑتا ہے اور حادث و فانی ماننے میں یہ عیب ہے کہ اس طرح وہی تعطیل لازم آتی ہے علامہ نے جس کی پرزور تردید کی ہے۔ (باقی)

ب میں پیش کرتے ہیں۔ اس کے برعکس ان کا مقصد صرف یہ بتانا ہوتا ہے کہ مذاہب و ادیان اور علیہم السلام کی ہدایات یا شعور و تجربہ میں یہ حقیقت اسی طرح آئی ہے۔ فلسفہ بھی اس کی تائید کرتا ہے یا نہیں اس سے ان کو کچھ بحث نہیں۔ گویا قدر اور محل قدر کا ایک ساتھ جمع ہونے کا مسئلہ اسلاف اصطلاح میں جسے اثبات و تحقق صفات سے تعبیر کیا جاتا ہے فلسفیانہ اصطلاح میں محض "ہے" کے انداز کا ہے۔ جس نے مذہب کے تجربات میں "ہے" کی صورت اختیار کر لی ہے طرز بیان میں اتنا فرق تو رہنا ہی چاہیے کیونکہ فلسفہ اور مذہب میں آخر یہی "چاہیے" اور "ہے" فرق ہی تو ہے۔ جس نے ان دونوں کو دو الگ الگ دائروں میں منقسم کر رکھا ہے۔

صفات کے اس اثباتی پہلو پر جس کا ابھی ابھی ذکر ہوا ہے۔ جدید عقلیت پسندوں کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے خدا ایک "عظیم بشر" کے روپ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ یا ایسی "فوق البشر" ہستی کی سطح پر آ جاتا ہے جس میں بڑے پیمانہ سہی بشریت کے لوازم کی جھلک بہرحال نمایاں ہے۔ معتزلہ سب صفات کا انکار کرتے تھے تو ان کے تحت الشعور میں بھی کچھ اس طرح کا نقشہ تھا اور کچھ اسی انداز کے شکوک تھے جو ذہن و فکر کی سطح پر ابھرتے تھے۔ بظاہر شبہات کی یہ نوعیت بلاشبہ قوی معلوم ہوتی ہے مگر کیا فی الواقع ان شبہات میں اتنا ہی وزن پایا جاتا ہے جتنا کہ سمجھا جاتا ہے؟ نہیں۔

صفات کی نفی کرنے والوں کو پہلے ہمارے اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ آخر اللہ تعالیٰ کی صفات کو سمجھنے کے لیے انسان کے علاوہ اور کون پیمانہ فرض کیا جا سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی نہیں کیونکہ حیات و شعور کی یہی وہ اونچی سے اونچی سطح ہے جواب تک علم و ادراک کی گرفت میں آ سکی ہے لہذا منطقی طور پر خدا کی صفات کو انسانی صفات ہی کی روشنی میں ایک حد تک سمجھا اور مانا جا سکتا ہے۔ کسی دوسرے حوالے اور ذریعے سے نہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو علامہ ابن تیمیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام صفات کمال جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔

علاوہ ازیں نفی صفات یا تجرید پر بنیادی اعتراض یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا تصور بالکل غیر مفید یا لا اخلاقی (NON-MORAL) ہو کر رہ جاتا ہے یعنی ذہن و فکر کی ایک خاص سطح کے لیے وہ چاہے موجب تسکین و طمانیت ہو تو ہو۔ عام انسانوں کے لیے اس قابل بہرحال نہیں کہ وہ اس سے استمداد کر سکیں یا عملی طور پر اس کی ذات کو خیر و خوبی کا پیکر دم کر ٹھہرا سکیں۔

(الف) ایک یہ کہ تبیین کا کیا مطلب ہے؟

(ب) دوسرے جب قرآن خود اپنے آپ کو مبین کہتا ہے تو رسول کس حیثیت سے مبین ہے؟

جہاں تک تبیین کے معنی کا تعلق ہے وہ کوئی پیچیدہ چیز نہیں۔ تبیین کے معنی ہیں واضح کرنا۔ یہ لفظ فعل لازم بھی ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے واضح ہونا۔ ان آیات میں یہ متعدی ہے جس کے معنی ہیں واضح و آشکار کرنا۔ ظاہر ہے کہ واضح اسی چیز کو کیا جائے گا جو واضح نہ ہو۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ قرآن میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو واضح نہیں ہیں اور ان کی وضاحت آں حضرت کے ذمے کی گئی ہے۔ اس عدم وضاحت کی کئی صورتیں ہیں۔ مثلاً:

۱۔ وہ مجمل ہو اور اس کی تفصیل حضورؐ نے فرمائی ہو۔ مثلاً قرآن کا حکم ہے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ (نماز قائم کرو) یہ حکم مجمل ہے۔ اور اس کی تفصیل حضورؐ نے فرمائی کہ نماز اس طرح ادا کی جاتی ہے (صَلُّوْا کَمَا رَاَیْتُمُوْنِیْ)

۲۔ وہ اصولی ہو اور اس کی فروع حضورؐ نے بتائی ہو۔ مثلاً: اٰتُوا الزَّکٰوۃَ (زکوٰۃ ادا کرو) اس کی تمام تفصیلات (کہ کس مال کی کتنی مقدار میں کتنی اور کب زکوٰۃ دی جائے وغیرہ) آنحضرتؐ نے بتائیں۔

۳۔ وہ عام ہو اور کسی خاص موقعے پر آنحضرتؐ نے اسے منطبق کیا ہو۔ مثلاً خدا نے قتال کا حکم دیا اور آنحضرتؐ نے کسی خاص موقع جنگ پر اسے عملاً منطبق فرمایا۔

۴۔ ایک عام لفظ ہو اور حضورؐ نے اس کی تفسیر فرمائی ہو۔ مثلاً کسی کو تحلیل و تحریم کا حقدار سمجھنا اتخاذ رب ہے۔

۵۔ عام حکم ہو اور آنحضرتؐ نے اسے مشروط فرما دیا ہو۔ مثلاً فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَھُمَا (چور کا ہاتھ کاٹ دو) حضورؐ نے اس کے لیے کچھ شرطیں رکھ دیں کہ اتنی مالیت کی چوری ہو اور ایسے حالات میں ہو وغیرہ۔

۶۔ قرآنی آیات پر قیاس کر کے ایک نیا حکم استنباط فرمایا ہو مثلاً بلا عذر روزہ توڑنے کے کفارے قرآن میں موجود ہیں۔ لیکن آنحضرتؐ نے ظہار کے کفارے پر قیاس کر کے صوم رمضان کا کفارہ تحریر رقبہ، ساٹھ مسکینوں کا کھانا یا ساٹھ روزے مقرر فرمائے۔

۷۔ احکام بکھرے ہوئے ہوں (جیسا کہ قرآن میں ہیں) اور ان کو ایک خاص ترتیب و نظم کے ساتھ معاشرے میں پھیلایا ہو۔

غرض یہ ہے کہ دینی تعبیر و تفسیر (INTERPRETATION) اور معاشرے کی تشکیل کا خاص انداز جو حضورؐ نے اختیار فرمایا وہ کُل کا کُل "تبیین" کے دائرے میں آجاتا ہے۔ مختصر لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرتؐ کی ایک اور پانچویں حیثیت بھی ہے اور وہ ہے مفسّرِ دین و مُشکّلِ معاشرہ کی حیثیت۔

محمد جعفر پھلواروی

# اطاعتِ رسولؐ کے حدود

## (۲)

### پانچویں حیثیت

جنوری کے ثقافت میں آپ نے آں حضرت کی چار حیثیتوں کا مطالعہ فرمایا ہے۔ وحی رسالت، امر امیر، قضائے قاضی اور رائے بشری۔ گزشتہ مضمون میں یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ اول الذکر تین حیثیتیں ایسی ہیں جن کی اطاعت فرض اور عدم اطاعت کفر ہے۔ اور چوتھی حیثیت سے آنحضرتؐ کی اطاعت فرض نہیں۔

ان چار حیثیتوں کے علاوہ حضورؐ کی ایک اور حیثیت بھی ہے جسے سورۂ نحل میں دو بار بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے:

(۱) وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم ولعلھم یتفکرون

ہم نے تیری طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کرے جو ان کی طرف نازل کی گئی ہے۔ امید ہے کہ وہ تفکر کریں۔ (۱۶: ۴۴)

(۲) وما انزلنا علیک الکتاب الا لتبین لھم الذی اختلفوا فیہ ھدی ورحمۃ لقوم یومنون

ہم نے تیری طرف کتاب نازل ہی اس غرض سے کی ہے تو ان کے لیے اس چیز کی وضاحت کرے جس میں یہ لوگ اختلاف کرتے ہیں اور وہ اہل ایمان کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

ان دونوں آیات میں آنحضرتؐ کو "مُبَیِّن" بتایا گیا ہے یعنی تبیین کرنے والا۔ تبیین کے معنی ہیں کسی چیز کو کھول کھول کر وضاحت سے بتانا۔ دونوں آیتوں میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن تو اللہ نے رسول پر انسانوں کے لیے اتارا لیکن اس کی تبیین آنحضرتؐ کے سپرد کی گئی ہے۔ اب یہاں دو چیزیں قابلِ غور ہیں:

ماانزل اللہ تو وہ بھی نہیں لیکن ان کی اطاعت اسی طرح فرض ہے جس طرح وحی رسالت (ما انزل اللہ) کی۔ یعنی اس کی اطاعت ویسی ہی واجب ہے جیسی "رسول" کی حیثیت سے اطاعت واجب ہے۔ اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ مفسر دین یا مشکل معاشرہ کی حیثیت سے آنحضرت کی اطاعت بھی عین ایسی ہی اطاعت ہے جیسی اطاعت بحیثیت رسول ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے ـــــ جیسا کہ ہم گزشتہ حصۂ مضمون میں بھی واضح کر چکے ہیں۔ ـــــ کہ عصری تقاضوں کے مطابق آنحضرت کے فرامین میں رد و بدل کی گنجائش موجود ہے اور یہ گنجائش خود رسول ہی نے رکھی ہے۔ اس کی تشریح ہم اپنے مختلف مضامین میں کر چکے ہیں۔ اور اس کی بیسوں مثالیں بھی دے چکے ہیں۔ یہاں صرف چند سن لیجیے:

۱۔ وحی رسالت کی حیثیت سے یعنی از روئے قرآن آنحضرت مولفۃ القلوب کو صدقات دیتے تھے۔ لیکن سیدنا ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں سیدنا عمرؓ کی رائے سے یہ عطیہ بند کر دیا گیا۔

۲۔ بحیثیت قاضی کے آنحضرت کا فیصلہ تھا کہ بیک وقت تین طلاقیں رجعی ہیں لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے دور میں اسے مغلظہ قرار دیا۔

۳۔ بحیثیت امیر کے آنحضرت نے خیبر کی مفتوحہ زمین مجاہدوں میں تقسیم فرمائی تھی لیکن جناب عمرؓ نے اپنے عہد میں مفتوحہ زمینوں کی تقسیم بند کر دی۔

یہاں آگے چلنے سے پہلے ایک ضروری بات سمجھ لینا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کرنے کا اختیار رسول اللہ کو بھی نہیں چہ جائیکہ حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کو ہو۔ پھر سوال یہ ہے کہ مولفۃ القلوب کو صدقہ نہ دینے کا فیصلہ حضرات شیخین نے کیوں کیا اور لوگ کیوں اب تک اسے صحیح سمجھتے چلے جا رہے ہیں؟ یہ ایک بڑا اہم سوال ہے اور اکثر لوگوں ہم نے اس معاملے میں مبتلائے شبہات پایا ہے حالانکہ بات صاف ہے کہ قرآن کا کوئی حکم بھی منسوخ نہیں۔ نہ کسی کو منسوخ کرنے کا کوئی حق پہنچتا ہے۔ ہاں امیر کو آرڈی ننس یعنی وقتی قانون، نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ آرڈی ننس کا مطلب یہ ہے کہ اصل حکم اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے اور امیر صرف یہ کہتا ہے کہ مصالح امت کے لیے وقتی طور پر اسے ملتوی کر دیتا ہے۔ جب ضرورت التوا ختم ہو جاتی ہے تو وہ حکم لوٹ کر اپنے مقام پر آ جاتا ہے یوں سمجھیے کہ گوشت کھانا حلال ہے لیکن ایک طبیب کسی مریض سے (یا کسی وبائی موسم میں سب سے) گوشت چھڑوا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس نے ہر ایک آدمی پر ہمیشہ کے لیے گوشت

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس حیثیت سے بھی حضورؐ کی اطاعت ضروری ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک اس حیثیت سے بھی آنحضرتؐ کی اطاعت ویسی ہی ضروری ہے جیسی تین اوّل الذکر حیثیت کی یعنی وحی رسالت، امرِ امیر اور قضائے قاضی کی۔ اس لیے کہ اگر حضورؐ کی حیثیت فقط اتنی ہی ہوتی کہ قرآنی احکام پڑھ کر سنا دیں (ابتلوا علیھم آیٰتہٖ) اور صرف پڑھ کر سنا دینے سے حضورؐ کا کام ختم ہو جاتا تو نعوذ باللہ حضورؐ کا مقام بس اتنا ہی بھر رہ جاتا ہے کہ جس طرح ایک حافظ قرآن تراویح میں پورا قرآن سنا کر اپنے گھر چلا جاتا ہے اسی طرح حضورؐ بھی قرآن سنا کر اپنا فرض پورا کر گئے۔ حضورؐ کا یہ منصب ہرگز نہ تھا۔ حضورؐ کا قرآن پڑھ کر سنا نا پورے کام کا ایک گوشہ تھا۔ اور اصل کام یہ تھا کہ اس ہدایتِ آسمانی کے مطابق ایک متحرک معاشرہ قائم فرمائیں اور اس مقصد کے لیے آنحضرتؐ کو وہ سارے کام کرنے پڑے جن کا ذکر اوپر نمبروار ہوا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تفسیرِ دین اور تشکیلِ معاشرہ کا یہ انداز حضورؐ کے کس منصب سے تعلق رکھتا ہے؟ ہمارے فہم کے مطابق یہ ایک ایسی حیثیت ہے جو ان چاروں —— وحی رسالت، امرِ امیر، قضائے قاضی اور مشورۂ بشری —— سے الگ بھی ہے اور ان چاروں کو اپنے اندر سموئے ہوئے بھی ہے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ آنحضرتؐ کی اصل حیثیت یہی ہے اور مذکورۂ بالا تمام حیثیتیں اسی سمٹی ہوئی حیثیت کا پھیلاؤ ہیں۔ یہی "تبیین" کا صحیح مفہوم ہے اور یہی اصلی مقامِ رسالت ہے۔

اوپر کی تفصیلات کو نمبروار دیکھ جائیے۔ حضورؐ نے اصول کی فروع بیان کی ہوں، اجمال کی تفصیل کی ہو، عام کو خاص کیا ہو، الفاظ کی تفسیر کی ہو، قرآن سے استنباط کیا ہو، یا بکھرے ہوئے احکام کو خاص ترتیب سے نافذ کیا ہو۔ یہ سب کچھ واجب الاتباع ہے۔ اور ان سب کی اطاعت منصبِ رسالت کی اطاعت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے بعض باتیں کسی موقعے پر بشری رائیں بھی ہوں لیکن ان کی عمومی حیثیت وہی ہے جو وحیِ رسالت، امرِ امیر یا قضائے قاضی کی ہے۔ یہ درست ہے کہ ما انزل اللہ صرف قرآن ہے (یا دوسری آسمانی کتابیں)، لیکن سوال صرف یہ ہے کہ آیا مفسرِ دین اور مشکلِ معاشرہ ہونے کی حیثیت سے حضورؐ کی اطاعت ویسی ہی واجب ہے یا نہیں جیسی وحیِ رسالت، امرِ امیر یا قضائے قضاضی کی ہے؟ ہمارے نزدیک اس کا جواب اثبات میں ہے۔ حضورؐ نے امیر کی حیثیت سے یا قاضی کی حیثیت سے جو کچھ فرمایا

ایک ضروری بات اور بھی یاد رکھنی چاہیے اور وہ یہ ہے کہ اس حیثیت دمفسّرین و مشکّل معاشرہ سے حضورؐ کے جو اقوال و افعال ہیں وہ احادیث و تاریخ میں موجود ہیں اور ہم بہرحال اسی ذخیرے کو سامنے رکھنے پر مجبور ہیں۔ لیکن ان تمام ذخائر کو شروع سے آخر تک یکساں حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ یہ کوئی ضرور نہیں کہ جس مولّف نے اپنی تالیف میں کسی روایت کو صحیح سمجھ کر درج کیا وہ فی الواقع بھی صحیح ہی ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا انتساب حضورؐ کی طرف صحیح نہ ہو اور مولّف نے پوری نیک نیتی کے ساتھ اسے درست سمجھ کر درج کر لیا ہو۔ روایت و درایت کی پوری چھان بین کے باوجود بھی بعض پہلوؤں کا نظروں سے اوجھل رہ جانا عین تقاضائے بشری ہے۔ اس قسم کے تسامحات سے ان مولّفین کی عظمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ وہ عنداللہ ماجور ہیں لیکن کسی آئندہ دور میں اگر کوئی شخص ان تسامحات کی نشاندہی کرے اور دلائل سے یہ واضح کر دے کہ فلاں فلاں جن روایات کو انہوں نے صحیح سمجھ کر درج کیا ہے ان کا انتساب آنحضرتؐ کی ذاتِ اقدس کی طرف صحیح نہیں تو ایسے تسامحات کی نشاندہی کرنے والا بھی ان مولّفین ہی کی طرح ماجور ہوگا۔ اور یہ بھی عین ممکن ہے کہ کسی دوسرے دور میں ان نشاندہی کرنے والوں کی غلطی کو واضح کرنے والے بھی پیدا ہوں تو وہ بھی ماجور ہوں گے۔ یہ سلسلۂ نقد و جرح کوئی ختم ہونے والی چیز نہیں۔ نیز اسی طرح مصالحِ اُمّت کی نوعیتیں بھی ختم ہونے والی شے نہیں۔ ہر دور کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں اور ان کا لحاظ رکھ کر نئے نئے قوانین یا آرڈی ننس نافذ ہوتے اور منسوخ ہوتے رہیں گے۔ اس طرح کی جزئی ترمیمات یا ردّ و بدل ایک متحرک شریعت کے منشا کے عین مطابق ہے اور صدیوں پرانی باتوں سے چمٹے رہنا جمود ہے جس کا زمانے نے نہ کبھی ساتھ دیا ہے نہ دے گا۔

بحمداللہ ہم اپنے متعلق ابدی صحت و صواب کے کبھی مدعی نہیں رہے ہیں۔ ہمارے بشری فہم میں ہزار غلطیاں ہو سکتی ہیں لیکن نیک نیتی سے ہم ہمیشہ دین کے بعض گوشوں کی تعبیریں (INTERPRETATIONS) پیش کرتے رہے ہیں۔ ہمارے ادارے کا مقصد بھی یہی ہے کہ اپنے دور کے عصری تقاضوں کے مطابق فقہ نو کی طرح ڈالی جائے۔ ہمیں یہ دیکھ کر خوشی ہوتی ہے اور ہم اللہ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ ہماری تجاویز کو زمانہ آہستہ آہستہ قبول کرتا جاتا ہے۔ ہم نے آج سے چھ سات سال پہلے یہ تجویز پیش کی تھی کہ اب رویت ہلال کمیٹی کی ضرورت نہیں کیونکہ علم فلکیات اب اس مقام پر پہنچ چکا ہے کہ بڑی آسانی سے طلوعِ ہلال کی پیش گوئی کی جا سکتی

کو حرام کر دیا ہے بلکہ ایک وقتی ضرورت و مصلحت کے لیے ایسا کیا گیا ہے۔ جب وہ مصلحت نہ رہے گی تو گوشت کی اجازت و اباحت اپنے مقام پر لوٹ آئے گی۔ لیکن ہوا یہ کہ سیدنا عمرؓ نے مولفۃ القلوب کو جو صدقات دینا بند کر دیا اسے ہمارے فقہا نے ایک ابدی حیثیت دے دی۔ گویا سیدنا عمرؓ ناسخ قرآن قرار پا گئے۔ اسی طرح جناب عمرؓ ناسخ قضایائے نبویؐ بھی قرار دیے گئے کیونکہ فیصلۂ رسولؐ کے خلاف اپنا فیصلہ دے دیا۔ حالانکہ یہ آپؓ کا صرف آرڈی ننس تھا۔ جب مصلحت کا تقاضا ہو گا حضرت عمرؓ کا آرڈی ننس ختم ہو جائے گا۔ اتنی موٹی سی بات سمجھنے میں تو کسی کو دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ فرمانِ الٰہی یا فرمانِ رسولؐ کو منسوخ کرنے کا جتنا حق جناب عمرؓ کو ہے اس سے کہیں زیادہ ہمیں حضرت عمرؓ کا فیصلہ منسوخ کرنے کا حق حاصل ہے اگر مصلحتِ وقت کا تقاضا ہو۔ آپ اس پر تو بحث کر سکتے ہیں کہ کسی تبدیلی حکم کی جو مصلحت بتائی جاتی ہے وہ درست نہیں یا اس کا ابھی وقت نہیں آیا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہزار عصری تقاضے ہوں مگر حکم نہیں بدلا جا سکتا۔

ایک اسلامی حکومت اس طرح کے آرڈی ننس نافذ کرنے کے کامل اختیارات رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ گوشت حلال ہے لیکن حکومتِ اسلامیہ جانوروں کی کمی دیکھ کر یہ آرڈی ننس نافذ کر سکتی ہے کہ ہفتے میں اتنے دن ذبیحے نہ ہوں۔ اسی طرح حکومت اسلامیہ تعدد ازدواج پہ پابندی لگا سکتی ہے اگر وہ یہ محسوس کرے کہ تعدد ازدواج کی قرآنی شرائط پوری نہیں کی جاتیں۔ یوں بھی اسے یہ اختیارات بھی حاصل ہیں کہ بڑھتی ہوئی آبادی پر کنٹرول قائم کرنے کے لیے آرڈی ننس نافذ کر دے یا مناکحت کے لیے زن و مرد کو خاص عمروں کا پابند کر دے۔ اس قسم کے سارے آرڈی ننس وقتی ہوں گے خواہ ان کی میعاد مختصر ہو یا طویل۔ جب مصلحت نئی کروٹ لے گی تو یہ آرڈی ننس بھی واپس لے لیے جائیں گے اور ان کے متعلق مستقل اقدار والے احکام اپنی جگہ لوٹ آئیں گے۔ یا کوئی اور آرڈی ننس نافذ کر دیا جائے گا جو گزشتہ آرڈی ننس کے بالکل خلاف ہو۔ ان صاف و صریح باتوں کو دیا تو جان بوجھ کر یا ناواقفیت کی وجہ سے بعض حضرات "مداخلت فی الدین اور شریعت اسلامیہ کی تبدیلی" اور نہ جانے کیا کیا قرار دیتے اور اس طرح اپنے ضعفِ استدلال کے خلا کو پُر کرنے کی سعی فرماتے رہتے ہیں۔

غرض وہ فرامینِ رسولؐ بھی واجب الاطاعت ہیں جو مفسرِ دین یا مشکل معاشرہ کی حیثیت سے حضورؐ نے دیے ہیں لیکن عصری تقاضوں کو ملحوظ رکھنا بھی خود رسولؐ ہی کے فرمان کی اطاعت ہے اور اس کی صحت کے ثبوت میں خلفائے راشدینؓ کے طرزِ عمل سے بہتر اور کون سی دلیل ہو سکتی ہے؟

اب رہا دوسرا سوال کہ جب قرآن خود اپنے آپ کو مبیّن کہتا ہے (تبیاناً لکل شیٔ) تو رسولؐ کے مبیّن ہونے کا کیا مطلب ہے؟ یہ ایسا ہی سوال ہے کہ: قرآن سراپا حکمت ہے اور اسے "ذکرِ حکیم" کہا گیا ہے تو قرآن سے الگ کون سی حکمت ہے جسے قرآن کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (یعلمھم الکتاب والحکمۃ) اگر کوئی حکمت ایسی بھی ہے جو قرآن سے الگ ہے اور رسولؐ اس کا معلّم ہے تو "تبیین" بھی ایسی ہوسکتی ہے جو قرآنی تبیین سے الگ حیثیت رکھتی ہو۔ قرآن کے احکام اپنی مخصوص ترتیب کے ساتھ تمام احکام کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہیں۔ بظاہر اس کے احکام بکھرے ہوئے ہیں۔ ان سب کو معاشرے کے اندر ایک خاص نظم وضبط کے ساتھ مربوط شکل میں امت کے اندر نافذ کرنا بھی ایک تبیین ہی ہے جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں۔ اسی طرح دوسرے فرائض رسالت بھی ہیں جن کا ہم آغاز ہی میں نمبروار ذکر کر چکے ہیں۔ یہ سب تبیین کی مختلف شکلیں ہیں جو حضورؐ کے سپرد کی گئی تھیں۔ یہ تبیین قرآنی تبیین سے جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ قرآن اپنے آپ کو "تفصیل" بھی کہتا ہے (تفصیل کُلِّ شَیٔ) اس کے باوجود آپ اوپر دیکھ چکے ہیں کہ بعض چیزیں معاشرے کے لیے مجمل تھیں اور آنحضرتؐ نے اس کی تفصیلات بیان فرمائیں۔ یہ بھی "قرآنی تفصیل" سے ایک جداگانہ تفصیل ہے اور تبیین میں یہ بھی داخل ہے۔ اگر فی الواقع قرآن خود اپنا آپ کلیتہً مبیّن ہے تو آخر اتنی تفسیریں لکھنے کی کیا ضرورت تھی؟ پس اگر ہم آپ سب تفسیر لکھنے کا حق رکھتے ہیں تو آنحضرتؐ کو سب سے بڑا مفسّرِ قرآن ماننے سے کیا چیز روک سکتی ہے؟ اور کیوں اس کو تبیین نہ سمجھا جائے؟ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں تفسیر کا انتساب آں حضورؐ کی طرف فلاں فلاں وجوہ سے صحیح نہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آنحضرتؐ مفسّرِ قرآن نہ تھے (نعوذ باللّٰہ من ذٰلک) جس کے سپرد تعلیم کتاب اور تبیین کتاب کا کام کیا گیا ہو اس سے بڑا مفسّرِ قرآن اور کون ہوسکتا ہے؟ پس آنحضرتؐ کی تبیین کو تسلیم کرنا عین فریضۂ رسالت ہی کو تسلیم کرنا ہے۔

---

ہے اس لیے شہادت کے قدیم طریقے برتنے کی کوئی حاجت نہیں۔ وہی مقصد دوسرے انداز سے زیادہ بہتر طریق پر پورا کیا جا سکتا ہے۔ ہماری اس تجویز پر اہل علم حضرات نے خاصا تعاقب فرمایا۔ یہ سب حضرات اپنی جگہ نیک نیت تھے۔ لیکن حقیقت حال پر غور نہ فرمانے کی وجہ سے ہماری اس تجویز کو رد کیا۔ تاہم زمانے نے ہمارا ساتھ دیا اور اب رویت ہلال کا فنی فیصلہ افتراقِ امت کے بغیر صحیح طور پر ہو جاتا ہے۔

ہم نے عائلی کمیشن کی رپورٹ مرتب کرنے میں خاصا کام کیا مگر اس وقت ہر طرف سے اس کی بھی مخالفت ہوئی۔ اب بحمداللہ اسے منظور کر لینے کی سفارش کی گئی ہے۔

ہم نے موجودہ حکومت سے بہت پہلے نظام جاگیرداری کو ملک کے لیے ناسور قرار دیا تھا اور انفرادی ملکیت کی لامحدودیت کو محدود کرنے کے حق میں دلائل بھی دیے تھے۔ اس پر بھی مختلف حلقوں کی طرف سے مداخلت فی الدین کا فتویٰ دیا گیا حتیٰ کہ ہندوستان کے کئی جانے پہچانے ذمہ دار اخباروں اور رسالوں نے بھی ہم پر مبلغ اشتراکیت ہونے کا شبہ ظاہر کیا۔ مگر ہمیں خوشی ہوئی کہ آخر موجودہ حکومت پاکستان نے جاگیرداری کے ناسور کو ختم کر دیا۔

یہی صورت حال اس وقت پیدا ہوئی جب ہم نے خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت میں مضامین لکھے۔ مخالفت ابھی تک جاری ہے لیکن زمانہ اس کا ساتھ دے رہا ہے اور بعض دینی حلقوں کے مخصوص حضرات بھی اس کے قائل ہو گئے ہیں جو زبانی اعتراف تو کرتے ہیں مگر اپنے حلقوں کے دباؤ کی وجہ سے لکھنے کی ہمت نہیں رکھتے۔

بہرکیف ہم اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں کہ ہمارے بہتیرے دینی تصورات کی تائید اب مختلف حلقوں سے ہوتی جا رہی ہے اور زمانے کی باجبروت رفتار خود بخود حقائق کو منواتی جا رہی ہے۔ ہماری جو تجاویز معقول ہوں گی انہیں زمانہ آخر کار مان ہی لے گا اور جو صحیح نہ ہوں گی انہیں زمانہ ہی ختم کر دے گا۔ ہم بہر حال نیک نیتی سے نئی دینی تعبیرات پیش کر رہے ہیں اور اسی تصور کے مطابق ہماری یہ گزارش ہے کہ اگرچہ زیر بحث حیثیت سے بھی آنحضرت ؐ کی اطاعت عین مقام رسالت کی اطاعت ہے لیکن اس میں عصری تقاضوں کے مطابق رد و بدل کرنا بھی عین منشائے نبوی ہی کی اطاعت ہے۔ یہ رد و بدل امیر وقت کے آرڈیننس کی حیثیت رکھتی ہے خواہ یہ طویل المیعاد ہو یا قصیر المیعاد۔

میں بھی شدید بغض و عناد قائم تھا۔ کیونکہ ہرقل کے ایام میں جب یہودیوں نے حکومت کے مظالم سے تنگ آکر بغاوت کی تو انطاکیہ میں ان کا قتلِ عام کر دیا گیا۔ اس لیے دورِ فتوح میں اکثر یہودیوں نے نصرانیوں کو دھوکا دیا اور مسلمانوں کی مدد کی۔

ایران میں بھی مذہبی تفرقہ آخری حد کو پہنچ چکا تھا۔ مانی و مزدک کی تعلیمات کو آخر دور میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ خصوصاً شہنشاہ قباذ کی سرپرستی کے بعد۔ ان کی سب سے مشہور تعلیم یہ تھی کہ مال کی طرح عورتوں میں بھی اشتراکیت ضروری ہے۔ اور اس سے اجتماعی اخلاق برباد ہو کر رہ گیا تھا۔ پھر زرتشتیوں کو فروغ ہوا اور انھوں نے مزدکیوں کی تکذیب شروع کی اور چاروں طرف فساد پھیل گیا۔ ان مذہبی جھگڑوں سے جذبۂ حب الوطنی کمزور پڑ گیا اور روم و فارس کی قومی وحدت ختم ہو گئی۔

یہ صحیح ہے کہ دینی تفرقہ سے یہ قومیں کمزور ہو گئی تھیں۔ لیکن ان کی شکست پر اس کا کوئی اثر نہ پڑا کیونکہ اسلامی حملوں کے وقت یہ قومیں باوجود اختلافِ مذہبی کے کامل طور پر متحد تھیں اور جان توڑ کر مسلمانوں کے خلاف لڑیں۔ اندرونی مذہبی خلفشار سے ان ملکوں کے دفاع پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ بلکہ مفتوح ہونے کے بعد صدیوں تک ان کے تمام فرقے اسلام کی مخالفت کرتے رہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اسلام میں جتنی بدعتی تحریکیں اٹھیں۔ وہ سب یہیں پروان چڑھیں۔ اسلام کے سیدھے سادے اصولوں کو ایرانی فلسفہ میں غرق کر دیا گیا۔ اور ایک نئے دین نے جنم لیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں اسلام اصلی نہیں بلکہ ایرانی رنگ میں رنگا ہوا آیا۔

مشہور مورخ فلپ حتی اور بعض دوسرے مغربی مورخین مثلاً کتانی اور بیکر وغیرہ نے حیرت انگیز اسلامی فتوحات کا سبب معاشی عنصر میں تلاش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلمان مذہبی مفکرین و مورخین نے ان فتوحات کو خالص دینی رنگ میں پیش کیا ہے۔ لیکن فقط مذہبی جذبہ اتنا بڑا محرک نہیں ہو سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ صحرائے عرب کے بدوی لوگ ہلالی زرخیز کی شادابی و فراوانی کو لالچ کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور مالِ غنیمت کی لالچ میں جنگ کرتے تھے۔

چنانچہ حتی نے لکھا ہے کہ متقدمین کا یہ خیال درست نہیں کہ ابوبکرؓ و عمرؓ نے فتوحات کا کوئی مفصل نقشہ تیار کیا تھا۔ تاریخ کے بڑے بڑے حوادث یوں تدبیر و تفکر سے پیدا نہیں کیے جاتے وہ غیر متوقع طور پر ظہور میں آتے ہیں۔ حروبِ ردہ کے بعد عرب قبائل آپس میں لڑ نہیں سکتے تھے اس لیے ان کے جنگجویانہ رجحانات کو عراق و شام پر ابتدائی حملوں میں راہ ملی۔ جس کا مقصد صرف لوٹ تھا۔

سید مطلوب حسین

# خلافت راشدہ میں فتوحات کے اسباب

اسلامی فتوحات کے بارے میں مستشرقین کا عام خیال یہ ہے کہ رومی اور ایرانی دونوں سلطنتیں باہمی اور پیہم جنگوں کی وجہ سے اس قدر کمزور ہوگئی تھیں کہ عربوں کے لیے ان کا فتح کرنا آسان ہوگیا تھا۔ نیز یہ دونوں سلطنتیں انتہائی انحطاط اور قومی انتشار میں مبتلا تھیں۔ اگر یہ توجیہہ صحیح ہے تو ان میں سے ایک حکومت کو دوسری پر غالب آجانا چاہیے تھا۔ کیونکہ دونوں میں سے ایک تو بہر حال زیادہ طاقتور تھی۔ اور یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک دوسری قوم جو حد درجہ قلیل التعداد اور کمزور تھی کس طرح ان دونوں پر غالب آگئی ؟

عرب اہل بادیہ تھے۔ فارس و روم کے ہیبت و جلال سے ہمیشہ خائف رہتے تھے اور اس کی مثال دیا کرتے تھے۔ پھر ایک مٹھی بھر جماعت کو جس کی تعداد چند ہزار نفوس سے زیادہ نہ تھی ان دونوں سے قوت آزمائی کی جرأت کیونکر ہوئی۔ اور انہوں نے اسلام سے پہلے یہ جرأت کیوں نہ کی؟ اور وہ کیا معجزہ تھا جس سے انہوں نے دس سال کی قلیل مدت میں قیصر و کسریٰ کے پُرغرور دماغوں کو خاکِ مذلت پر گرادیا۔

شکست کا دوسرا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ سیاسی انحطاط کے علاوہ اجتماعی و دینی انتشار نے بھی ان ملکوں کو تباہ کر رکھا تھا۔ چنانچہ اسلامی حملہ کے وقت نصرانی تین بڑے فرقوں میں منقسم تھے۔ (۱) یعاقبہ۔ مصر و حبشہ میں (۲) نساطرہ۔ موصل، عراق اور فارس میں (۳) ملکانیہ۔ بلادِ مغرب، صقلیہ، اندلس اور شام میں۔

ان مذاہب میں عقائد کے جھگڑے شدید تھے۔ اور ان جھگڑوں کا اثر سیاست پر یہ پڑا کہ شہنشاہ قسطنطنیہ اور اسکندریہ و انطاکیہ ایک حزب بن گئے۔ اور اہل شام و مصر حزب ثانی۔ اور نساطرہ حزب ثالث ہوگئے۔ جن کا زور جزیرہ اور عراق میں تھا۔ اس دینی تفرقے کی وجہ سے حکومت وقت سے اکثر تصادم ہوتے تھے۔ کیونکہ وہ یعاقبہ اور نساطرہ وغیرہ پر تشدد کرتی تھی۔ اس کے علاوہ یہود و نصاریٰ

اہمیت دی جن کے نتیجہ میں یہ صفات پیدا ہوئیں۔ اور وہ عقیدہ توحید، رسالت اور آخرت پر ایمان تھا۔ توحید کا یہ مفہوم تھا کہ انسان کو اپنی بندگی اور اپنی مخلوقیت کا احساس ہوا اور خدا کے قادر مطلق کی اطاعت اور ہدایت کو اپنے لیے ضروری سمجھے۔ رسالت کا یہ مفہوم تھا کہ انسان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنیٰ کو اپنے لیے بہترین اور مکمل ترین نمونہ سمجھیں۔ چنانچہ جو سوسائٹی رسول اللہؐ اور خلفائے راشدینؓ کے زمانہ میں پیدا ہوئی وہ ان قدروں سے مستفید تھی۔ مسلمان تنظیم، اتحاد، اور اخوت و مساوات کی نعمتوں سے آراستہ تھے۔ ان کی روایتی شجاعت اور جنگی صلاحیتیں ان بنیادی اقدار کے زیر اثر شاندار فتوحات میں مدد و معاون بنیں۔ عقیدۂ آخرت کا یہ اثر ہوا کہ وہ موت سے خوف زدہ نہ تھے۔ اس لیے ہر جنگ میں غالب رہتے تھے۔

عربوں نے کسی مادی طاقت کے ڈر سے اسلام قبول نہیں کیا بلکہ وہ اس کی سچائی اور رسول اللہ کے اخلاق سے متاثر تھے۔ ان کو یقین تھا کہ وہ حق پر ہیں اور حق کے لیے لڑ رہے ہیں۔ دربار فارس میں مغیرہ بن شعبہ نے جس بے جگری سے خطبہ دیا اس سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسلمان اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتا تھا۔ دینی مقاصد ان کی نظر میں اس قدر اہم تھے کہ ابتدائے اسلام میں مسلمانوں نے اپنے مشرک والدین اور رشتہ داروں تک سے جنگیں کیں جو محض دنیاوی مفاد کی خاطر ممکن نہیں۔ مسلمانوں کو اپنی کامیابی کا یقین تھا۔ رسول اللہ نے ان کو بشارت دی تھی کہ وہ جلد ہی کسریٰ کے وارث ہوں گے۔ اور وہ اپنے رسولؐ کو سچا جانتے تھے۔ اور اس قول کی تعبیر دیکھنے کے آرزومند تھے۔ مسلمانوں کے برعکس رومیوں اور ایرانیوں کا مقصد عربوں کو لونڈی غلام بنانے کے سوا کچھ نہ تھا۔ نصب العین کا یہ فرق اور عقیدہ کی پختگی بھی مسلمانوں کی کامیابی اور غیر مسلموں کی ناکامی کا بڑا سبب بنے۔ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جو شخص نیا مذہب اختیار کرتا ہے وہ نئے مذہب کا سختی سے پابند ہوتا ہے۔ اور اس کی اشاعت کے لیے ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ یہی صورت عربوں کی تھی وہ اولوالعزم تھے۔ ایک نئے ولولہ سے سرشار تھے اور فتح و نصرت کا عزم صمیم رکھتے تھے۔

مفتوحہ ممالک میں حاکم و رعایا میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ ایک طرف تو امراء دولت کے نشہ میں بدمست اور محو عیش و نشاط تھے اور دوسری طرف عوام جن کی آبادی زیادہ تر مزارعین اور غلاموں پر مشتمل تھی بھیڑ بکری سے زیادہ حیثیت نہ رکھتے تھے۔ مصر میں قبطی رعایا رومی اقتدار سے نالاں تھی۔ چنانچہ جب مسلمان ان پر حملہ آور ہوئے تو مقابلہ حکام سے ہوا اور عوام نے

لیکن جب تحریک اُٹھ کھڑی ہوئی تو قابو سے باہر نکل گئی۔ مسلسل کامیابیوں نے عربوں کے دل بڑھائے اس کے بعد باقاعدہ جنگوں کے نقشے تیار کیے گیے۔ اب ایک سلطنت کا ظہور ناگزیر تھا۔

ان مورخین کا یہ کہنا کہ مسلمان محض لوٹ اور مال غنیمت کے لالچ میں حملہ آور ہوتے تھے۔ صحیح نہیں ہے کیونکہ تاریخ سے کہیں بھی ثابت نہیں کہ خلفائے راشدین کے زمانہ میں کبھی بھی کسی قوم پر بلا وجہ حملہ ہوا ہو۔ نیز جب ہوا تو پہلے دو شرطیں پیش کیں۔ یعنی یا تو اسلام قبول کرو یا جزیہ دینا منظور کرو۔ ان دونوں شرائط سے انکار کی صورت میں جنگ ناگزیر ہو جاتی تھی۔ یہاں پر اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جزیہ مالی ضروریات کی تکمیل کے لیے نہیں لیا جاتا تھا بلکہ بقول ابن خلدون یہ اس لیے وصول کیا جاتا تھا تاکہ پتہ چلے کہ یہ قوم مسلمانوں کی امان میں ہے اور اپنی حفاظت کے لیے ایک مقررہ ٹیکس ادا کرتی ہے۔

## فتوحات کے اصلی اسباب

مستشرقین و مورخین کے پیش کردہ ان اسباب کے بجائے مسلمانوں کی فتوحات کے حقیقی اسباب ان صلاحیتوں کا لازمی نتیجہ ہیں جو اسلام نے عربوں میں پیدا کر دی تھیں۔ اسلام نے اپنی ابتدا سیاست سے نہیں کی بلکہ ایک نئے دین اور ایک نئے معاشرہ کی تبلیغ و تلقین سے کی۔ اسلام کا اصلی مدعا انسانوں کی ذہنی اور اخلاقی تطہیر تھا۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ وہ صحیح عقیدہ اور فضائل اخلاق سے مزین ہو کر زندگی کے تمام کاموں کو صحیح طور پر انجام دے سکیں۔ انہی کاموں میں سیاسی تنظیم بھی تھی۔ جب رسول اللہ نے ایک نئی سوسائٹی پیدا کی جو اس نئے دین اور نئے فکر کی حامل تھی تو اس سوسائٹی کو وسیع اور عالم گیر بنانے کے لیے آپ نے ایک مملکت کی بنا ڈالی۔ حضورؐ نے اس مملکت کی شکل اور انتظام کی تفصیلات کو زمان و مکان کے تقاضوں پر چھوڑ دیا۔ لیکن ان بنیادی قدروں کی وضاحت فرما دی جو اسلامی سوسائٹی کا طرۂ امتیاز ہیں۔

اسلام نے یہ تعلیم دی کہ اس کائنات میں حاکم مطلق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ تمام انسان اس کی مخلوق اور بندے ہیں۔ اس لیے ان کے درمیان کامل مساوات ہے۔ یہی اسلامی مملکت کا پہلا اصول قرار پایا اور اس کے نزدیک نسل، قومیت، خاندان اور رنگ کے تمام امتیازات مٹ گئے۔ اس طرح جن لوگوں نے نئے عقیدہ کو قبول کیا ان کو اسلام نے ایک رشتہ میں پرو دیا۔ اس تصور سے اسلامی مملکت کا دوسرا اصول یعنی اخوت کا استخراج ہوا۔ لیکن سب سے پہلے اسلام نے اس عقیدہ کو

فلسطین اور مصر تھوڑے سے عرصے میں مسلمانوں کے زیرنگیں آ گئے۔ اور پھر مغرب کی فتح کا راستہ کھل گیا اور آغاز اسلام کے ایک سو سال کے اندر اندر مسلمان فتوحات کا سلسلہ دراز کرتے ہوئے فرانس کے میدانوں تک جا پہنچے۔ اس معرکہ کے بعد مسلمان باقاعدہ منظم ہو کر لڑنے لگے۔

## فنونِ حرب

فلپ حتی (HITTI) لکھتا ہے کہ عربوں کی کامیابی کا ایک بڑا سبب ان کا مخصوص فنِ حرب تھا جو مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کے کھلے میدانوں میں جنگ و قتال کے لیے نہایت موزوں تھا۔ یعنی رسالہ اور شتر سواروں کا استعمال۔ رومی اس فن میں کبھی کمال پیدا نہ کر سکے۔ شہسواری اور تیر اندازی میں بھی عربوں کو غیر معمولی مہارت حاصل تھی۔ مبارزت میں وہ ہمیشہ کامیاب رہتے تھے۔ اس کے علاوہ چند اور جنگی خصوصیتیں بھی تھیں۔ مثلاً

ا۔ ابتدائی حملوں میں مسلمان عام طور پر پسپا ہوتے تھے اور پھر دفعتہً بڑھ کر ایسی بہادری کا ثبوت دیتے تھے کہ مخالفین کے دلوں میں ان کا رعب قائم ہو جاتا۔ اور وہ مسلسل پسپا ہوتے چلے جاتے تھے۔ چنانچہ تاریخ گواہ ہے کہ واقعات یرموک و قادسیہ نے ہی روم و ایران کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔

ب۔ جب دشمن کے ملک میں اندرونی علاقوں میں گھستے تھے تو امدادی فوج کا انتظام کر لیتے تھے۔ اور خطِ رجعت کو محفوظ رکھتے تھے۔ دشمن کو پیچھے سے حملہ کرنے کا موقع نہ دیتے تھے۔ معرکۂ یرموک میں یزید بن ابی سفیان کی امداد مسلمانوں کے لیے محفوظ تھی۔ اسی طرح سے علاء حضرمی کی امداد کے لیے جب اصلحز فوج بھیجی گئی تو بصرہ سے اہواز تک فوجی چوکیاں قائم کر دی گئیں۔

ج۔ مسلمان جب کسی شہر کا محاصرہ کرتے تھے تو دشمن کے ذرائع مواصلت کو منقطع کر دیتے تھے۔ اس وجہ سے محصورین تنگ آ کر خود ہی صلح کی درخواست کرتے تھے۔ فتح دمشق میں بھی تدبیر کارفرما تھی۔ اسکندریہ میں چونکہ مصریوں کا تعلق بحری راستہ سے رومیوں کے دارالسلطنت قسطنطنیہ سے تھا اس لیے یہ محاصرہ نسبتاً بہت طویل رہا۔

د۔ جب اپنے مقبوضہ علاقہ پر دشمن کے حملہ کا خوف ہوتا تھا تو تمام قوت ایک جگہ جمع نہیں کرتے تھے۔ بلکہ مختلف مقامات پر خطوطِ دفاع قائم کرتے تھے۔ نیز دشمن کے لیے متعدد محاذ قائم کر دیتے تھے تاکہ اس کی طاقت منتشر رہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ مدد نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ جب ہرقل نے حمص پر حملہ کیا اور اہلِ جزیرہ سے مدد چاہی تو عراقی فوج نے فوراً جزیرہ پر حملہ کر کے انہیں ہرقل کی مدد سے روک دیا۔

فاتحین کو خوش آمدید کہا۔ مقوقس مصر نے خود اسکندریہ کی فتح سے قبل اپنی قوم کے لیے عمرو بن العاص سے امان طلب کر لی تھی۔ اور وہ عملی طور پر جنگ میں شریک نہیں ہوا۔ فتح کے بعد جب عوام کا مسلمانوں سے اختلاط ہوا تو وہ ان کے حسن سلوک سے بہت متاثر ہوئے۔ مسلمانوں نے ان کو دینی، معاشرتی و تمدنی تمام امور میں آزاد رکھا۔ اس کرم کا یہ تقاضا تھا کہ مقامی آبادی کے سوادِ اعظم نے اسلام قبول کر لیا۔ اور بعد کی فتوحات میں اسلام کی خدمات انجام دیں۔

اسلام نے ایسی تعلیمات پھیلائیں کہ خلافت کے ایام میں ہر شخص ہر کام کے لیے موزوں نظر آتا تھا یہ اسلام کی تعلیمات کا ہی اثر تھا کہ اسامہؓ بن زیدؓ جیسا شخص حدودِ شام کی جنگوں سے نہایت کامیابی و کامرانی سے واپس آتا ہے۔ اسی قسم کے کئی ایک اور واقعات ملتے ہیں جن میں بہت سے گمنام لوگوں نے وہ وہ کارہائے نمایاں سرانجام دیے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ کئی بار ایسا ہوا کہ مہموں پر روانگی سے قبل جو بھی آدمی نظر آگیا اسی کو روانہ کر دیا لیکن نتیجہ یہ نکلا کہ وہ شخص اس کام کے لیے نہایت ہی موزوں ثابت ہوا۔

یہود و نصاریٰ میں سخت بغض و عناد قائم تھا۔ ہرقل کے ایام میں جب یہودیوں نے حکومت کے ظلم و ستم سے تنگ آکر بغاوت کی تو انطاکیہ اور دیگر مقامات میں ان کا قتل عام کر دیا۔ اس وجہ سے دورِ فتوحات میں اکثر یہودیوں نے نصرانیوں کو دھوکا دیا اور اپنا بدلہ لینے کے لیے مسلمانوں کی مدد کی۔ فتح قیساریہ اسی وجہ سے ہوئی۔

## جنگِ یرموک

ابتدائی اسلامی فتوحات میں معرکۂ یرموک کی بہت اہمیت ہے۔ رومی سلطنت کوئی ایک ہزار برس سے مشرقِ اوسط میں قائم تھی۔ لیکن ایسی فیصلہ کن شکست اس کو کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اور وہ بھی ایک حقیر اور عرب کے بے خانماں بدوؤں کے ہاتھوں۔ اس شکست کا مظاہرہ قیصر نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اس کو یقین ہو گیا کہ اب مشرق میں اس کا ستارہ غروب ہو گیا۔ اس کے بعد پھر شام میں کوئی زبردست جنگ نہیں ہوئی۔ عربوں کی اس فتح کا نفسیاتی اثر ایران پر بھی پڑا۔ روم و ایران صدیوں سے آپس میں برسرپیکار تھے۔ اکثر ایرانی ہی اس میں مغلوب ہوتے تھے۔ جب انہوں نے عربوں کو قیصر کی زمین کا وارث ہوتے ہوئے دیکھا تو ان کی ہمتیں خود پست ہو گئیں۔ نیز عربوں کو یہ فائدہ ہوا کہ ایک تو ان کی معاشی حالت بہتر ہو گئی دوسرے ایک محاذ سے انہیں فرصت مل گئی۔ اب ان کا مقابلہ صرف ایرانیوں سے تھا جو پہلے سے ہی خوف زدہ تھے۔ اسی وجہ سے قادسیہ کا واقعہ محض یرموک کا تتمہ ہے۔ اس جنگ کے بعد شام،

شاہد حسین رزاقی

# انڈونیشیا میں ولندیزی عہدِ حکومت

انڈونیشیا کے جزیرے گرم مسالوں اور دوسری تجارتی اشیاء کی افراط کے لیے بہت مشہور تھے۔ اور دور دراز ممالک کے تاجر قدیم زمانے سے ان جزائر سے تجارت کر رہے تھے۔ اس تجارت میں عربی، ہندی اور چینی تاجروں کا بڑا حصہ تھا۔ اور یورپی ممالک میں بھی یہ جزیرے گرم مسالوں کے جزائر کے نام سے مشہور تھے۔ اس شہرت نے یورپ کی تجارت پیشہ اقوام کو مشرقی ممالک سے تجارت کرنے پر متوجہ کیا اور جب واسکوڈاگاما نے جنوبی افریقہ کا چکر کاٹ کر مشرق بعید پہنچنے کا بحری راستہ معلوم کر لیا تو فرنگی تاجروں کے لیے مشرق کا دروازہ کھل گیا۔ سولہویں صدی کے آغاز میں جب کہ انڈونیشیا میں مسلمانوں کی سلطنتیں عروج پر تھیں۔ یورپی ممالک سے تاجروں کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے پرتگالی آئے۔ پھر ایک صدی کے بعد ہسپانوی آئے اور ان کے بعد ولندیزی اور انگریز تاجروں نے ان جزائر سے تجارت شروع کر دی۔

## پرتگالیوں کا دور

واسکوڈی گاما نے ۱۴۹۸ء میں انڈونیشیا کے چند جزائر کا چکر لگایا اور یہاں کے حالات معلوم کیے تھے۔ اس کی واپسی کے بعد ان جزیروں سے تجارت کرنے کے لیے پرتگال سے تجارتی جہاز روانہ کیے گئے جن کا انتظام لوپیز ڈی سیکوئرا کے تفویض کیا گیا۔ یہ جہاز سماٹرہ ہوتے ہوئے ملایا پہنچے اور ملکا میں لنگر انداز ہوئے۔ وہاں کا حکمران سلطان محمد تھا جو یہ خوب جانتا تھا کہ پرتگالی تاجروں نے جنوبی ہندوستان میں اپنا سیاسی اثر کس طرح جما لیا تھا۔ اس لیے اس نے پرتگالی جہاز رانوں کو گرفتار کر لیا۔ اور یہ مہم ناکام ہو گئی۔ اس زمانے میں ہندوستان میں پرتگالی مقبوضات کا گورنر البوقرق تھا۔ اس کو شاہ پرتگال نے ملکا پر حملہ کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ ۱۵۱۱ء میں البوقرق نے سلطان محمد کو شکست دی اور ملکا میں پرتگالیوں کی حکومت قائم ہو گئی۔ البوقرق نئے پرتگالی مقبوضات کا گورنر مقرر ہوا۔ اور اس نے اپنا سیاسی اقتدار مضبوط کرنے کے بعد انڈونیشیا میں عربی اور ہندی

ہیں۔ دشمن کی طاقت کو توڑ لیتے تھے اور دشمن کے آدمیوں سے ہی جاسوسی کا کام لے کر مفید معلومات حاصل کر لیتے تھے۔ چنانچہ تکریت و موصل کے معرکوں میں ایرانیوں کے مقابلہ میں نصارائے عرب کو ملا کر کامیابی حاصل کی گئی۔ اور تستر کا شہر ایک ایرانی کی ہی کارگزاری سے فتح ہوا۔

فتوحات کے حقیقی اسباب کا جائزہ ہم لے چکے لیکن اس سے بھی محیر العقول بات یہ ہے کہ فتوحات کی نوعیت عارضی نہیں تھی بلکہ ابدی اور دوامی ہے۔ دنیا میں بڑے بڑے کشور کشا گزرے لیکن آج ان کا تذکرہ صرف تاریخ کی کتابوں میں باقی ہے۔ سکندر کی زمین کا کون وارث ہے؟ سیزر کے جانشین کہاں ہیں؟ چنگیز و ہلاکو کی ستمبدادیت کے صرف افسانے باقی ہیں۔ تیمور کی جاہ و حشمت محض داستان پارینہ بن کر رہ گئی ہے۔ برعکس ان کے فاتحین اسلام کے قدم جس سرزمین پر پہنچ گئے آج تک وہاں توحید کی صدائیں بلند ہو رہی ہیں۔ وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں نے مفتوحہ اقوام پر قابو رکھنے کے لیے کبھی وحشت و بربریت کا مظاہرہ نہیں کیا۔ ان کی بستیاں ویران نہیں کیں۔ آبادیاں برباد نہیں کیں۔ ان کی فصلیں تباہ نہیں کیں۔ بلکہ ایک مضبوط اور پائدار نظام کے تحت ان کی معاشی اور معاشرتی حالت میں انقلاب برپا کر دیا وہ زمینیں جو قیاصرہ و اکاسرہ کے زمانہ میں بنجر پڑی تھیں اب لالہ زار بن گئیں۔ بے آب و گیاہ میدان سرسبز و شاداب مرغزاروں میں تبدیل ہو گئے۔ حضرت عمرؓ نے آبپاشی کے لیے نئی نہریں کھدوائیں۔ حکومت کے اس اقدام سے رعایا مرفہ الحال ہو گئی۔ کسان فارغ البالی کی زندگی بسر کرنے لگے۔ اور فاقہ کش سلطان بن بیٹھے۔ اب عوام شاہانِ روم و فارس کے پجاری نہ تھے۔ بلکہ مالک حقیقی کے غلام اور حلقہ بگوش تھے۔ اس لیے کسی مادی طاقت سے خائف نہ تھے۔ اب وہاں انسانیت نہیں بک سکتی تھی۔ اب چار پیسے کی خاطر کسی کی عزت نہیں بکتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ فتح اسلام روئے زمین پر انسانیت کی پہلی فتح تھی۔ حکومت کے عوامی اور جمہوری نظریے اسی دور کی پیداوار ہیں۔

جب ملک میں امن و امان کی ارزانی اور دولت کی فراوانی ہوتی ہے تو علوم و فنون میں خود بخود ترقی ہوتی ہے۔ عرب چونکہ فاتحین تھے اس لیے انہوں نے صرف فوجی کاموں میں حصہ لیا۔ لیکن اندرونی اور بین الاقوامی تجارت، صنعت و حرفت کی ترقی، دفاتر کا کام، مدارس اور تصنیف و تالیف وغیرہ یہ سب خدمات مفتوحہ اقوام کے حصہ میں آئیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے مشہور علماء انہیں علاقوں سے پیدا ہوئے مشہور مورخین ہیں سے اٹھے۔ سائنس اور فلسفہ کو انہوں نے ہی ترقی دی اور یہیں سے وہ صنّاع اور مصوّر ابھرے جنہوں نے دوسری تیسری صدی ہجری میں عالم اسلام کو تمدن و شائستگی کے سب سے اونچے مرتبہ پر پہنچا دیا۔

---

کوشش کی لیکن ناکامی ہوئی۔ اور آخر کار انہوں نے بدرجۂ مجبوری راسِ امید والا راستہ ہی اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ ۱۵۹۵ء میں ان کا پہلا تجارتی بیڑہ کارنیلیس ہوٹمن کی قیادت میں روانہ ہوا۔ اس کو راستے میں بڑی تکلیفوں اور تباہیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن جو لوگ بچ گئے وہ دو سال کے بعد جب وطن واپس آئے تو بڑی قیمتی چیزیں لے آئے۔ انہوں نے بانتن کے سلطان سے ایک تجارتی معاہدہ بھی کیا تھا۔ جو ولندیزی تاجروں کے لیے باعث کشش تھا۔ ان کے حوصلے بڑھ گئے اور مشرقی جزائر سے تجارت کرنے کے لیے کمپنیاں قائم ہونے لگیں۔ پانچ سال کے عرصہ میں ولندیزیوں نے ہندوستان اور مشرقی جزائر سے تجارت کے لیے ستر جہاز روانہ کیے۔ اور تجارت کی اس ترقی کے ساتھ یہ خیال بھی عام ہونے لگا کہ ان جہازوں کی حفاظت اور نگرانی کے لیے مناسب انتظام ہونا چاہیے۔ تجارتی رقابت کی وجہ سے یہ ولندیزی تاجر آپس میں لڑنے لگے۔ اور دوسری طرف دیسی حکمرانوں اور پرتگالیوں سے لڑائیاں شروع ہوگئیں جس کی وجہ سے ہالینڈ میں تاجروں کا منافع کم ہوگیا۔ چیزوں کی قیمت بڑھ گئی اور تجارتی کمپنیوں میں بدنظمی پیدا ہوگئی۔

**تجارتی کمپنی کا قیام** | ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے متفرق کمپنیوں کو ملا کر ایک ادارہ بنانے کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ اور ۲۰ مارچ ۱۹۰۲ء کو اسٹیٹس جنرل نے ایک منشور کے ذریعہ ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی قائم کردی۔ جس کے دو اہم مقاصد تھے۔ ایک تو بحر ہند کے وسیع علاقوں میں ولندیزیوں کی تجارت کو منظم کر کے اس کا تحفظ کرنا اور دوسرے اسپین اور پرتگال کے خلاف آزادی کی طویل جنگ کو جاری رکھنے میں مدد دینا۔ اس کمپنی کے حصص فروخت کر کے کثیر سرمایہ جمع کیا گیا۔ تجارت کو منظم کرنے کے لیے مقامی بورڈ بنائے گئے اور نگرانی کے اختیارات ایک اعلیٰ ادارہ کے تفویض کیے گیے جو کالجیم کہلاتا تھا۔ اس کے سترہ ممبر تھے جن میں سے ۱۶ ممبر تو مقامی بورڈوں کے ڈائرکٹروں میں سے چنے جاتے تھے اور سترھواں رکن یہ سولہ اراکین مل کر منتخب کرتے تھے۔ ہیگ میں دس ممبروں کی ایک کمیٹی بنائی گئی جو کمپنی اور اسٹیٹس جنرل کے درمیان رابطہ قائم رکھتی تھی۔ اس منشور کے مطابق کمپنی کو وسیع اختیارات حاصل ہو گئے تھے۔ اس کو مشرقی ممالک سے تجارت کرنے کی اجارہ داری دی گئی تھی۔ درآمدی محاصل معاف کر دیے گئے تھے اور برآمدی محصول بھی برائے نام لیا جاتا تھا۔ تجارتی مراعات کے علاوہ بحری اور بری فوج رکھنے قلعے بنانے، نوآبادیاں قائم کرنے، جنگ اور صلح کرنے، معاہدے کرنے اور سکّے ڈھالنے کے

تاجروں کی تجارت کو ختم کرنے پر توجہ کی۔ چنانچہ اس نے ایک بحری بیڑا جزائر مالوکا کو روانہ کیا جو گرم مسالوں کی تجارت کے سب سے بڑے مرکز تھے۔ پرتگالی اپنی اس مہم میں کامیاب ہوئے۔ انہوں نے جزیرہ امبون پر قبضہ کر لیا۔ پھر ملوکا کے دوسرے جزائر کا رخ کیا۔ اور مقامی حکمرانوں سے تجارتی معاہدے کر کے ساحلی علاقوں میں تجارتی کوٹھیوں کے نام سے بڑے بڑے قلعے بنا لیے۔ انہوں نے ترناتے میں اپنا مستقر قائم کیا اور رفتہ رفتہ اس جزیرے پر قبضہ کرنے کے بعد تیدورے اور دوسرے جزائر پر بھی قابض ہو گئے۔ ان جزیروں پر ان کی حکومت تقریباً ساٹھ سال تک قائم رہی۔

۱۵۹۵ء میں پرتگالی تاجر جاوا بھی پہنچ گئے۔ اس زمانے میں یہاں مسلمانوں کی طاقتور سلطنتیں قائم تھیں اس لیے پرتگالیوں نے سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی کوشش نہ کی بلکہ تجارت میں مصروف رہے۔ چند سال کے بعد ان جزائر میں ولندیزی تاجر بھی پہنچ گئے اور ان سے جنگوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ آخر کار ولندیزیوں کو کامیابی ہوئی اور تیمور کے کچھ حصہ کے سوا پرتگالیوں کے ہاتھ سے ان کے تمام مقبوضہ جزائر نکل گئے۔ انڈونیشیا میں ولندیزیوں کا سیاسی اقتدار قائم ہو جانے کے بعد پرتگالی یہاں کی تجارت سے بھی محروم ہو گئے۔

**ہسپانیہ کی ناکامی** سیاست اور تجارت دونوں میدانوں میں پرتگالیوں کے رقیب ہسپانوی تھے۔ ۱۵۲۲ء میں ایک ہسپانوی بیڑے نے فلپائن کے چند جزیروں پر قبضہ کر لیا اور پھر جزائر مالوکا کا رخ کیا۔ ۱۵۲۵ء میں مالوکا کے کچھ جزائر ان کے قبضے میں آ گئے۔ اور پرتگالیوں سے لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ تین سال تک مسلسل لڑائیوں کے بعد اسپین اور پرتگال کے حکمرانوں نے ان جزائر کے متعلق ایک معاہدہ کر لیا جس کے مطابق مالوکا کے کچھ جزائر پر اسپین کا قبضہ تسلیم کر لیا گیا۔ کچھ عرصہ تک تو اس معاہدہ پر عمل ہوتا رہا۔ لیکن اس کے بعد لڑائیوں کا سلسلہ پھر شروع ہو گیا۔ ۱۵۴۸ء میں پرتگالیوں نے ہسپانوی تاجروں کو فیصلہ کن شکست دی اور ان کو یہ جزائر خالی کرنے پر مجبور کر دیا۔

## ولندیزی فتوحات

**ولندیزی تاجروں کی آمد** پرتگالی تاجر مشرقی ممالک سے جو پیداوار اپنے ملک میں لاتے تھے اس کو شمالی یورپ کے ملکوں میں لے جانے کا کاروبار ولندیزیوں کے ہاتھ میں تھا۔ ۱۵۸۰ء میں اسپین اور پرتگال کے الحاق سے ولندیزیوں کے اس کاروبار کو بہت نقصان پہنچا اور لسبن کی بندرگاہ ان کے لیے بند کر دی گئی۔ ولندیزیوں نے یورپ اور ایشیا کے شمال سے گزر کر مشرق بعید پہنچنے کی

۱۶۱۴ء میں قبضہ کر کے نوآبادی قائم کی تھی اور اس کو عیسائیت کی تبلیغ کا مرکز بنایا تھا۔ یہاں رفتہ رفتہ ان کی طاقت بڑھتی گئی۔ اور ۱۶۶۹ء میں سلادیسی پران کا قبضہ ہوگیا۔ سلطان بانتن نے ولندیزیوں کو بورنیو میں تجارتی اجارہ داری دی تھی۔ آگے چل کر سلطان سے تعلقات خراب ہو گئے اور ۱۷۳۳ء میں ولندیزیوں نے بورنیو کے بڑے حصے پر قبضہ کر لیا۔ ۱۷۴۳ء میں بالی ان کے زیر اثر آیا اور ۱۷۴۹ء میں انہوں نے تیمور پر قبضہ کیا۔ لیکن ۱۸۵۹ء میں یہ جزیرہ ولندیزیوں اور پرتگالیوں میں تقسیم ہوگیا۔ انیسویں صدی میں ۱۸۱۴ء اور ۱۸۷۴ء کے درمیان جزائر بنکا، بلیتون، لمبوک، سومبا، سمباوا اور فلورس بھی ولندیزیوں کے قبضے میں آ گئے اور بیرونی جزائر پر ولندیزی اقتدار قائم ہوگیا۔

## جاوا پر قبضہ

**سلطنت بانتن** جاوا میں دو بڑی سلطنتیں تھیں ماترم اور بانتن۔ ۱۵۹۵ء میں ولندیزی جب بانتن آئے تو سلطان سے تجارتی اجارہ داری حاصل کی۔ اور بانتن اور اس کے زیر اثر علاقوں میں تجارت کرنے لگے۔ یہ سلسلہ ۱۶۱۰ء تک جاری رہا۔ اس دوران میں ولندیزیوں نے جکارتا کے امیر سے اجازت لے کر وہاں تجارتی کوٹھی قائم کر لی۔ سلطان بانتن نے جب یہ دیکھا کہ ولندیزی تاجر خودسری کرنے لگے ہیں تو اس نے سختی کی اور اختلاف پیدا ہوگیا۔ اس لیے ولندیزی بانتن سے نکل کر جکارتا چلے گئے۔ اور امیر جکارتا کی اجازت کے بغیر وہاں قلعہ بنانے لگے۔ امیر نے اس کی مخالفت کی اور سلطان بانتن سے مدد چاہی۔ سلطان کے علاوہ انگریزوں نے بھی امیر جکارتہ کی مدد کی اور جنگ میں ولندیزیوں کو شکست ہوئی۔ چنانچہ وہ جاوا چھوڑ کر امبون چلے گئے۔ کچھ عرصہ کے بعد سلطان بانتن اور امیر جکارتا میں اختلاف ہوگیا۔ اور آپس کی لڑائی میں دونوں تباہ ہو گئے۔ اس موقعے سے فائدہ اٹھا کر ۱۶۱۹ء میں ولندیزی پھر واپس آ گئے۔ جکارتا میں قلعہ بنالیا اور اس کے گرد بٹاویا کے نام سے ایک نیا شہر بسایا جو کچھ دنوں بعد ولندیزیوں کا مستقر بن گیا۔ ۱۶۸۲ء میں بانتن کے سلطان اور ولی عہد میں شدید اختلاف پیدا ہوا اور خانہ جنگی شروع ہوگئی۔ ولندیزیوں نے ولی عہد کی حمایت کی کیونکہ سلطان ان کا بہت مخالف تھا۔ اس خانہ جنگی میں ولی عہد کو کامیابی ہوئی اور ولندیزیوں کا اثر قائم ہوگیا۔ اس کے بعد بانتن کی سلطنت زوال پذیر ہوتی گئی۔ اور آنے والے حکمران اس قدر کمزور ہو گئے کہ

اختیارات بھی اس کے تفویض کر دیے گئے تھے۔ عاملہ، عدلیہ اور مقننہ ہر طرح کے تمام اختیارات پورے طور پر اس کمپنی کو حاصل تھے۔ یہ کمپنی ۱۶۰۲ء میں قائم ہوئی تھی اور ۱۶۶۹ء میں وہ اتنی طاقتور ہو گئی کہ اس کے پاس ۱۵۰ تجارتی جہاز، ۴۰ جنگی جہاز اور ۱۰ ہزار باقاعدہ فوج تھی۔ اور اس کی آمدنی اتنی زیادہ تھی کہ جنگوں کے کثیر مصارف کے بعد بھی وہ حصہ داروں کو ۴۰ فی صدی منافع دیتی تھی۔

**تجارتی کوٹھیاں** | ولندیزی کمپنی نے انڈونیشیا میں اپنے قدم جمانے کے لیے سب سے پہلے آچیہ کے سلطان سے مراعات حاصل کیں۔ ۱۶۶۵ء میں پاڈانگ کے امیر سے معاہدہ کر کے تجارتی کوٹھی بنائی۔ لیپونگ میں تجارتی اجارہ داری حاصل کی اور سیلیم بانگ میں بھی اپنا تجارتی مرکز قائم کیا۔ منٹنگ کباؤ کے ہندو راجاؤں کی مدد سے نوآبادیاں اور فوجی اڈے بھی بنا لیے۔ اس طرح رفتہ رفتہ سماٹرہ کے بڑے حصہ میں کمپنی کی تجارت پھیل گئی۔ پہلے ان تمام جزائر کی تجارت پرتگالیوں کے ہاتھ میں تھی اور اس تجارتی رقابت نے جنگ کی شکل اختیار کر لی۔ پرتگالیوں کے خلاف لڑائیوں میں ولندیزیوں نے مقامی حکمرانوں کی امداد آسانی سے حاصل کر لی کیونکہ یہ حکمراں پرتگالیوں کے مذہبی تعصب و تشدد اور سیاسی چیرہ دستیوں سے بہت نالاں تھے۔ پرتگالیوں کی شکست سے جزائر مالوکا میں ولندیزیوں کا اثر قائم ہو گیا اور وہاں انہوں نے تجارتی کوٹھیاں بنائیں اور معاہدے کر کے اجارہ داریاں حاصل کیں۔ جب انگریز تاجر بھی مشرق الہند پہنچے تو پھر تجارتی رقابت نے شدید کشمکش پیدا کر دی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ولندیزیوں کو برِاعظم ایشیا اور جزیرۂ سیلون سے تو نکلنا پڑا، لیکن ۱۶۱۳ء اور ۱۶۳۲ء کے درمیان ولندیزی انگریزوں کو انڈونیشی جزائر سے نکالنے میں کامیاب ہو گئے۔

**چھوٹے جزائر پر قبضہ** | ولندیزی چاہتے تھے کہ تمام جزائر کی تجارتی اجارہ داری ان کو حاصل ہو جائے اور اس مقصد کے لیے انہوں نے سیاسی اقتدار اور قبضہ جمانے کا سلسلہ شروع کیا۔ دیسی حکمرانوں کی باہمی عداوت اور کمزوری سے ولندیزیوں کو موقع مل گیا۔ اور رفتہ رفتہ انہوں نے مختلف جزائر پر قبضہ کر لیا۔ سب سے پہلے ان کا سیاسی اقتدار جزائر مالوکا میں قائم ہوا۔ ۱۶۵۴ء میں ولندیزیوں نے تدورسے پر قبضہ کر لیا۔ ۱۶۷۶ء میں سلطان ترناتے کی مدد سے ہلماہیرا حاصل کیا اور اس کے بعد ۱۶۸۳ء میں ترناتے، امبون اور بورو قبضے میں آ گئے اور سیرام پر بھی اثر قائم ہو گیا۔ نیوگینی ترناتے کا علاقہ تھا اور ۱۶۸۵ء میں وہ بھی مل گیا۔ اس صدی کے آغاز میں ولندیزیوں نے جزائر باندا میں تجارتی حقوق حاصل کئے تھے اور ۱۶۲۱ء میں ان پر قبضہ بھی کر لیا مکاسر پر ولندیزیوں نے

پاکو بوانو ولندیزیوں کی مدد سے کامیاب ہوا اور ان کو مشرقی مادورا اور جاوا کے کئی علاقے عطا کیے اس طرح ماترم میں ولندیزیوں کے قدم اور مضبوط ہو گئے۔ ماترم بڑی سلطنت تھی اور اس کے پھر طاقتور بن جانے کا امکان تھا۔ اس لیے ولندیزیوں نے اس کو بالکل کمزور کر دینے کے لیے ۴۲ علاقوں میں تقسیم کر دیا اور ان علاقوں کے حاکموں کو اتنے اختیارات دیے کہ وہ خود مختار بن گئے اور پاکو بوانو محض نام کا شہنشاہ بنایا گیا۔ اس کے ساتھ ہی ولندیزیوں نے سلطنت کے کلیدی عہدوں پر اپنے وفادار لوگوں کا تقرر کروایا اور شہنشاہ بالکل کٹھ پتلی بن گیا۔ ۱۷۴۶ء میں عہد نامۂ سورا کارتا ہوا جس کے مطابق ولندیزیوں نے تمباکو کی اجارہ داری حاصل کر لی جو اس علاقے کی خاص پیداوار تھی۔

ماترم کی تقسیم | ولندیزیوں کے جارحانہ طرزِ عمل کے خلاف جاوا کے امیروں میں ہیجان پیدا ہو گیا اور آخر کار کئی لڑائیوں کے بعد ولندیزیوں نے اپنے حامی پاکو بوانو سوم کو تخت نشین کیا جس سے یہ معاہدہ ہوا کہ آئندہ ماترم کے تمام حکمران ولندیزیوں کی نگرانی میں حکومت کریں گے۔ پاکو بوانو کے بھائی منگ کا بومی نے اس کی شدید مخالفت کی اور اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ منگ کا بومی سے پاکو بوانو اور ولندیزیوں نے دو جنگیں کیں ان کو دونوں بار شکست ہوئی اور یہ حال دیکھ کر ولندیزیوں نے فریب سے کام لیا۔ چنانچہ دونوں بھائیوں میں مصالحت کرانے کے لیے ۱۷۵۵ء میں ایک کانفرنس ہوئی جس میں ولندیزیوں نے یہ طے کروا لیا کہ ماترم کے دو حصے کر دیے جائیں ایک کا حکمران منگ کا بومی ہو اور دوسرے کا پاکو بوانو۔ چنانچہ منگ کا بومی کو سلطان جوگجاکارتا اور پاکو بوانو کو سلطان سوراکارتا بنایا گیا۔ اس طرح یہ سلطنت جو پہلے ہی بہت کمزور ہو گئی تھی دو حصوں میں تقسیم ہو گئی جن کی حیثیت محکوم دیسی ریاستوں سے زیادہ نہ تھی۔ اور جاوا پر بھی ولندیزیوں کا اقتدار قائم ہو گیا۔

## سماترہ پر قبضہ

پاڈانگ | ولندیزیوں کو سماترہ پر قبضہ کرنے میں سب سے زیادہ دشواری کا سامنا کرنا پڑا جہاں تحریک مجاہدین اور مسلسل طویل جنگوں نے مدت دراز تک ان کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ آچیہ سماترہ میں سب سے بڑی سلطنت تھی اور ولندیزی جب تجارت کے لیے سماترہ آئے تو آچیہ کے سلطان سے تجارتی مراعات حاصل کر کے یہاں اپنے تجارتی مرکز قائم کیے تھے۔ سماترہ کے مغربی ساحل پر

ولندیزیوں کے اشاروں پر کام کرنے لگے۔ چنانچہ بانتن پر ولندیزیوں کا اقتدار قائم ہوگیا۔

**سلطنت ماترم**

بانتن اور جکارتا کے کمزور پڑجانے کے بعد ولندیزیوں نے جاوا کی سب سے بڑی سلطنت ماترم کے خلاف سازشیں شروع کردیں۔ جب ولندیزی آئے تھے تو ماترم کا فرمانروا سلطان اگنگ تھا۔ جو اس خاندان کا بڑا باعظمت حکمران تھا۔ اس نے ولندیزی خطرہ کو محسوس کرلیا اور ان کو جاوا سے نکال دینے کا تہیہ کیا۔ چنانچہ سلطان نے فوج کشی کی اور بٹاویا میں ولندیزی قلعے کو مسمار کردیا۔ ولندیزی جاوا سے نکال دیے گئے اور دوسرے جزیروں میں چلے گئے۔ ۱۶۴۵ء میں سلطان اگنگ کا انتقال ہوگیا اور اس کے جانشینوں کی نااہلی سے یہ سلطنت زوال پذیر ہوگئی سلطان اگنگ کا جانشین ہنگ کورت اپنے نامور باپ کے بالکل برعکس تھا۔ اس نے ولندیزیوں سے صلح کرلی اور ان کا دوست بن گیا۔ چنانچہ اس کے دربار میں ولندیزی سفیر آیا اور ۱۶۵۵ء میں جیاوا کا معاہدہ ہوا جس کے مطابق ولندیزیوں کو گرم مسالے کی پیداوار کی اجارہ داری دی گئی۔ اور جاوا میں ان کو اپنے مذہب کی اشاعت کرنے کی بھی اجازت ملی۔ اس طرح ولندیزیوں نے ماترم میں قدم جمالیے۔

ولندیزیوں نے جب مکاسر پر قبضہ کیا تو حکمران خاندان کے تمام افراد کو نکال دیا تھا اور وہ بحری قزاق بن گئے تھے۔ مادورا کے ایک شہزادہ تورونا جایا نے ان لوگوں کی امداد حاصل کی اور ولندیزیوں پر حملہ کردیا۔ ہنگ کورت سلطانِ ماترم نے ولندیزیوں کا ساتھ دیا۔ لیکن ان کو شکست ہوئی اور تورونا جایا نے ماترم پر قبضہ کرلیا۔ ہنگ کورت جلاوطنی میں مرگیا اور جب اس کا لڑکا امداد کے لیے ولندیزیوں کے پاس گیا تو انہوں نے اس سے یہ معاہدہ کیا کہ وہ ولندیزیوں کو خراج دیتا رہے گا۔ اس کے بعد انہوں نے ہنگ کورت کے لڑکے کی امداد کے لیے اپنے مقبوضہ علاقوں میں عیسائیوں کی فوج تیار کی۔ ۱۶۷۷ء میں لڑائی ہوئی جس میں تورونا جایا کو شکست ہوئی۔ اور ہنگ کورت کا لڑکا ہنگ کورت دوم کے نام سے تخت نشین ہوا۔ کچھ عرصہ بعد وہ ولندیزیوں کا مخالف بن گیا۔ اور آخرکار ۱۶۸۳ء میں جنگ ہوئی جس میں سراپارتی نامی ایک جنرل نے ولندیزیوں پر شب خون مار کر ان کو بری طرح شکست دی۔

**ماترم پر تسلط**

اسی سال ہنگ کورت دوم مرگیا اور اس کا لڑکا ہنگ کورت سوم تخت نشین ہوا۔ اس کے چچا پاکو بوانو نے ولندیزیوں سے خفیہ معاہدہ کیا اور خانہ جنگی شروع ہوگئی۔

نکالنے کے لیے تمام ہونچوں نے ایک زبردست تحریک شروع کردی۔ اور ۱۸۲۳ء میں ولندیزیوں کے خلاف جہاد کا اعلان کیا گیا۔ اس سلسلہ کی پہلی لڑائیاں دس سال تک مسلسل جاری رہیں۔ ان میں ولندیزیوں کو کچھ کامیابی ہوئی لیکن ان کا اقتدار قائم نہ ہو سکا۔ اور ان کی مقاومت ہوتی رہی ۱۸۷۰ء میں آچیہ کے سلطان محمود شاہ کا انتقال ہوگیا جو بڑی صلاحیتوں کا مالک تھا۔ اس کا جانشین بہت کم عمر تھا۔ اس موقعے سے فائدہ اٹھا کر ولندیزی آچیہ میں مداخلت کرنے لگے۔ اور اپنا رعب جمانے کے لیے مسلمانوں پر مظالم شروع کردیے تاکہ ان کے خلاف جہاد کا تصور ختم ہوجائے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۸۷۴ء میں تیکوعمر نے ولندیزیوں کے خلاف دوسری جنگ شروع کردی جس کا سلسلہ ۱۹۰۴ء تک جاری رہا۔ اس سال آچیہ کو فیصلہ کن شکست ہوئی۔ اور آچیہ پر قبضہ ہوجانے سے پورے سماترہ پر ولندیزیوں کا اقتدار قائم ہوگیا۔

**کمپنی کا خاتمہ** ولندیزی کمپنی تجارتی منافع حاصل کرنے کی غرض سے قائم کی گئی تھی لیکن انڈونیشیا کے بگڑے ہوئے حالات نے اس کو بہت بڑے ملک کا حاکم بنا دیا۔ انڈونیشیا میں ولندیزی کمپنی نے جب سیاسیات میں حصہ لینا شروع کیا اور اس کا اقتدار بڑھنے لگا تو کمپنی کے مرکزی نگراں ادارہ نے مقبوضات کے حاکم مقرر کیے۔ چنانچہ کمپنی نے انڈونیشیا میں چھ حکومتیں قائم کیں۔ امبون، باندا، ترناتے، مکاسر، مالوکا اور جاوا۔ اور ان سب کا مرکز بٹاویا تھا۔ انڈونیشیا کے علاوہ سیلون اور راس امید میں بھی اس کمپنی نے حکومتیں قائم کی تھیں۔ اور سب حکومتوں کے گورنر اور گورنر جنرل مقرر کیے تھے۔ انڈونیشیا کے علاوہ سیام، بنگال، سورت اور بندرعباس میں ولندیزی کمپنی کے تجارتی مرکز تھے۔ جن کے لیے کمشنر مقرر کیے گئے تھے۔ ولندیزی کمپنی کو بہت وسیع اور زرخیز علاقوں میں تجارت کی اجارہ داری حاصل تھی جس سے وہ کثیر منافع کماتی تھی۔ اس کے علاوہ انڈونیشیا کے مقامی حکمرانوں اور باشندوں سے بھی وہ ہر ممکن طریقے سے کثیر رقمیں وصول کرتی تھی۔ اتنی کثیر آمدنی ہونے کے باوجود کمپنی کے مصارف اس قدر بڑھ گئے تھے کہ انقلاب فرانس کے زمانے میں جب انقلابیوں نے ہالینڈ پر بھی قبضہ کرلیا اور ۱۷۹۸ء میں ولندیزی کمپنی ختم کردی تو وہ دیوالیہ ہوچکی تھی۔ لیکن اس نے ایک وسیع سلطنت پر ولندیزیوں کا اقتدار قائم کردیا تھا۔ کمپنی کے خاتمے کے بعد انڈونیشیا میں اس کے مقبوضات ہالینڈ کی حکومت کو منتقل ہوگئے۔ اور ایک ایسے دور کا آغاز ہوا جس میں بڑے اہم واقعات پیش آئے۔

پاڈانگ کا علاقہ تھا جس کا امیر آچیہ کا محکوم تھا۔ لیکن وہ موقع پا کر خود مختار بن گیا۔ ولندیزی ۱۶۶۵ء میں پاڈانگ آئے اور امیر سے ایک معاہدہ کر کے اس علاقے میں تجارتی حقوق حاصل کیے۔ اور چینگو میں اپنا تجارتی مرکز قائم کیا۔ اس کے بعد ۱۶۸۱ء میں حالات سے فائدہ اٹھا کر اپنا فوجی مرکز بھی قائم کر لیا۔ جس سے پاڈانگ پر ولندیزی اثر بہت بڑھ گیا۔

**لمپونگ** | جنوبی سماترہ میں لمپونگ کے علاقہ پر بانتن کے سلطان کا قبضہ تھا۔ ولندیزی جب بانتن پہنچے اور سلطان نے ان کو اپنی سلطنت میں تجارت کرنے کے حقوق عطا کیے تو ولندیزیوں نے لمپونگ میں بھی اپنے تجارتی مرکز قائم کیے۔ سماترہ میں ولندیزیوں کو انگریزوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور کئی لڑائیاں ہوئیں جن میں آخرکار ولندیزی کامیاب ہوئے اور رفتہ رفتہ اس جزیرہ کے بڑے حصے پر ان کا تجارتی اثر قائم ہو گیا۔

**منگ کباؤ** | منگ کباؤ سماترہ کا پہاڑی علاقہ ہے جہاں ہندو راجاؤں کی ریاستیں باقی تھیں۔ ولندیزیوں نے ان سے دوستانہ تعلقات پیدا کیے۔ اور تجارتی اجارہ داریاں حاصل کر لیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اس علاقے میں اپنے خفیہ فوجی اڈے بھی قائم کر لیے۔ انیسویں صدی میں ولندیزیوں نے جھیل طوبا کے علاقہ میں اپنی نوآبادیاں قائم کیں اور ان کو عیسائیت کی تبلیغ و اشاعت کا مرکز بنا دیا۔ راجاؤں کی تائید نے اس علاقے میں ولندیزیوں کو بہت با اثر بنا دیا۔ اس علاقہ کا اہم ترین حکمران خاندان سی سنگا منگا راجاؤں کا تھا۔ اور اس خاندان کا گیارھواں راجہ مسلمان ہو گیا۔ وہ بڑا حریت پسند اور محب وطن تھا اور اس نے ولندیزیوں کو نکالنے کے لیے ۱۸۸۲ء میں جنگ شروع کر دی جو چوبیس سال تک جاری رہی۔ اس جنگ میں ولندیزیوں کو کئی شکستیں ہوئیں اور تجارتی مراکز نوآبادیاں اور فوجی اڈے سب ان کے قبضہ سے نکل گئے۔ یہ حال دیکھ کر ولندیزیوں نے سازشوں سے کام لیا اور راجہ کو دھوکہ دے کر قتل کرا دیا۔ اس طرح منگ کباؤ کا علاقہ بھی ولندیزیوں کے زیر اثر آ گیا۔

**آچیہ** | ولندیزی سماترہ کے مختلف علاقوں پر رفتہ رفتہ اپنا اثر قائم کر رہے تھے لیکن اس جزیرہ پر ان کے سیاسی اقتدار کی راہ میں آچیہ کی سلطنت حائل تھی۔ چنانچہ انہوں نے اس سلطنت کے خلاف ریشہ دوانیاں شروع کر دیں۔ آچیہ کے حکمران اور عوام سب ہی ولندیزیوں کی چیرہ دستیوں، معاشی استحصال اور مذہبی تشدد کی وجہ سے بہت نالاں تھے۔ چنانچہ ان کو سماترہ سے

نے یہ محسوس کر لیا کہ مشرق بعید میں نئے مقبوضات حاصل کرنے کے لئے دوسری مغربی اقوام سے کش مکش کی پالیسی کامیاب اور مفید نہیں ہو سکتی۔ اس لئے مناسب یہ ہوگا کہ ولندیزی اپنی سرگرمیوں کو صرف انڈونیشی جزائر تک محدود رکھیں اور اپنے مقبوضہ علاقوں میں نظم و نسق کو بہتر بنا کر ولندیزی اقتدار کو مستحکم اور وسیع تر کرنے کی کوشش کریں۔ ولندیزی کمپنی ہر ممکن طریقہ سے دیسی حکمرانوں اور عوام کا استحصال کر کے کثیر دولت حاصل کرتی تھی۔ لیکن فتوحات اور جنگ و جدال کی پالیسی کی وجہ سے یہ دولت بھی کافی نہ ہوتی تھی۔ کمپنی کے حصہ داروں کا مقصد تجارت کو بڑھانا اور منافع حاصل کرنا تھا۔ اس لئے وہ اس کو پسند نہ کرتے تھے کہ کمپنی جو کچھ کمائے وہ سیاسی اقتدار کے حصول اور نظم و نسق کے مصارف پر ہی صرف ہو جائے اور خود ان کو کوئی منافع نہ ملے۔ اس دشواری کے پیش نظر کمپنی کی پالیسی یہ تھی کہ وہ محدود علاقے پر براہ راست قبضہ رکھے اور باقی ماندہ تمام علاقوں پر بالواسطہ حکومت کرے۔ اس طرح انڈونیشیا میں ولندیزی مقبوضات دو قسم کے تھے ایک تو وہ جن کا نظم و نسق براہ راست ان سے متعلق تھا اور دوسرے وہ جن پر ولندیزی اپنے محکوم دیسی حکمرانوں کے ذریعہ سے حکومت کرتے تھے۔

**قانون شرق الہند** جن علاقوں پر ولندیزیوں نے براہ راست قبضہ کر لیا تھا ان کے انتظام کے لئے کمپنی کا مرکزی ادارہ گورنر جنرل کا تقرر کرتا تھا۔ اس گورنر جنرل کی حیثیت ولندیزی تاجروں کے نگران اعلیٰ سے زیادہ نہ تھی اور وہ کمپنی کے مرکزی ادارہ کی ہدایات کے مطابق کام کرتا تھا۔ جب کمپنی ختم ہو گئی اور انقلاب کے بعد بادشاہت بحال ہوئی تو ہالینڈ میں متوسط طبقہ یہ اصرار کرنے لگا کہ شرق الہند کا نظم و نسق اس طرح قائم کیا جائے کہ وہ اہل ملک اور ہالینڈ دونوں کے لئے مفید ہو اور مرکزی حکومت کی نگرانی میں کام کرے۔ یہ تحریک عرصہ تک جاری رہی اور انڈونیشیا کے بگڑتے ہوئے حالات نے اس میں زیادہ شدت پیدا کر دی۔ آخر کار یہ فیصلہ کیا گیا کہ نوآبادیاتی مسائل بھی ہالینڈ کی پارلیمنٹ (اسٹیٹس جنرل) سے متعلق ہوں گے اور نوآبادیات کے لئے وہی قوانین بھی بنائے گی۔ چنانچہ اس پارلیمنٹ نے ۱۸۴۸ء میں قانون شرق الہند منظور کیا۔ جس کے مطابق گورنر جنرل کو تاج کا نائندہ قرار دیا گیا۔ اور وہ ولندیزی شرق الہند میں تاج کے نام سے اپنے فرائض منصبی انجام دیتا تھا۔ تاج سے وفاداری کا حلف اٹھاتا تھا اور صرف اسی کے سامنے جوابدہ تھا۔ گورنر جنرل کے فرائض کو عملی شکل دینے کے لئے مرکزی سکریٹریٹ قائم کیا گیا جو سکریٹری جنرل

**انقلاب فرانس کا اثر** ۱۷۸۹ء میں فرانس میں انقلاب ہوا جس نے سارے یورپ کو متاثر کیا۔ ہالینڈ پر بھی انقلابیوں نے قبضہ کر لیا۔ شاہی خاندان نے برطانیہ میں پناہ لی۔ اور جمہوریہ بٹاویا کا قیام عمل میں آیا۔ جب فرانس میں نپولین اعظم برسر اقتدار آیا تو اس نے اپنے بھائی کو ہالینڈ کا فرمانروا بنا دیا۔ لیکن نپولین کے زوال کے بعد اہل ہالینڈ نے جلا وطن شاہی خاندان کو پھر واپس بلا لیا اور اب انڈونیشیا ولندیزی شہنشاہیت کا حصہ بن گیا۔ اس انقلاب کے زمانے میں انگریزوں نے سیلون پر قبضہ کر لیا تھا۔ اور ۱۸۱۱ء میں ہندوستان کے گورنر جنرل منٹو نے شرق الہند پر فوج کشی کے لیے ایک بحری بیڑہ روانہ کیا تھا۔ جس نے پہلے تو ملایا فتح کیا اور پھر جاوا اور سماٹرہ سے بھی ولندیزیوں کو نکال دیا۔ انگریزوں کا یہ قبضہ ۱۸۱۶ء تک قائم رہا۔ انگریزوں نے اسٹیمفورڈ ریفلس کو ان تمام علاقوں کا حاکم اعلیٰ مقرر کیا تھا جو بڑی صلاحیتوں کا مالک تھا۔ اس نے پانچ سال کی مختصر مدت میں نظم و نسق کو درست کر کے کئی مفید اصلاحات نافذ کیں اور اہل ملک کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کی کوشش کی۔ ولندیزی دور کے مقابلے میں انگریزی دور عوام کے حق میں بہت بہتر تھا۔ نپولین اعظم کے زوال کے بعد انگریزوں اور ولندیزیوں کی دشمنی ختم ہو گئی اور ۱۸۱۶ء میں ایک عہد نامہ ہوا جس کے مطابق انگریزوں اور ولندیزیوں کی کشمکش کا فیصلہ کیا گیا۔ چنانچہ ولندیزیوں نے سیلون، ملایا اور شمالی بورنیو پر انگریزی اقتدار کو تسلیم کر لیا۔ اور انگریزوں نے جاوا اور سماٹرہ خالی کر دیا۔ اس طرح انڈونیشیا میں ولندیزی اقتدار پھر بحال ہو گیا۔ انڈونیشیا کے تمام جزائر رفتہ رفتہ ولندیزیوں کے زیر اثر آ گئے تھے۔ صرف سماٹرہ ان کے دائرۂ اقتدار سے باہر تھا جہاں مقاومت کی تحریک زوروں پر تھی۔ اور مسلسل جنگیں ہو رہی تھیں۔ آخر کار ولندیزیوں کو یہاں بھی کامیابی ہوئی اور پورے سماٹرہ پر ان کا قبضہ ہو گیا۔ انڈونیشیا کے تمام جزائر پر قابض ہو جانے کے بعد انہوں نے اپنے ان وسیع مقبوضات کا نام ولندیزی شرق الہند رکھا اور اپنے سیاسی اقتدار کو پائدار بنانے کے لیے وہ اپنے نظامِ حکومت کے استحکام اور اپنے شہنشاہی مفاد کے تحفظ پر پوری طرح متوجہ ہو گئے۔

## نظامِ حکومت

انقلابی دور کے تجربات اور انگریزوں کے مقابلے میں ولندیزیوں کی ناکامی سے ہالینڈ کی حکومت

ہوتے تھے۔ اور دیسی قانون پر عمل کرنے والی عدالتوں کے جج انڈونیشی ہوتے تھے۔ دیسی قانون کے مطابق صرف ان ہی مقدمات کی سماعت ہوتی تھی جن میں سب فریق انڈونیشی ہوتے تھے۔ اگر کسی مقدمہ کے تمام فریق یا کوئی ایک فریق ولندیزی، یورپی یا چینی ہوتا تو اس مقدمہ کا فیصلہ ولندیزی قانون کے مطابق کام کرنے والی عدالت میں کیا جاتا تھا۔ انڈونیشیا میں دیسی یا مقامی قانون کو عاوات کہتے ہیں جو مختلف علاقوں اور مختلف مذاہب کے پیروؤں میں رائج ہے۔ اس کی ابتدا رسوم ورواج سے ہوئی اور بدلتی ہوئی معاشری ضروریات اور مذہبی اثرات کی وجہ سے تبدیل ہوتی گئی چنانچہ مختلف علاقوں میں اس قانون نے مختلف شکل اختیار کر لی۔ عاوات کو انڈونیشیا میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور ایسے خاص حلقے بنا دیئے گئے ہیں جہاں اس علاقہ کے قانون عاوات کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ ولندیزی اور دیسی قوانین پر عمل کرنے والی عدالتوں کے علاوہ مسلمانوں کی مذہبی عدالتیں بھی قائم رہیں جہاں شافعی فقہ کے مطابق فیصلے کئے جاتے تھے۔ پہلے عدالتی اختیارات بھی انتظامی عہدہ داروں کو حاصل تھے۔ لیکن ۱۹۱۴ء میں عدلیہ کو عاملہ سے الگ کر دیا گیا۔

انڈونیشیا کی سب سے بڑی عدالت، عدالتِ عالیہ (HOOG GERECHT) تھی جو بٹاویا میں قائم تھی۔ اور ملک کی تمام عدالتیں اس کی ماتحت تھیں۔ عدالت عالیہ کا صدر بھی تاج کا نمائندہ سمجھا جاتا تھا اور گورنر جنرل کے بعد اس کا مرتبہ تھا۔ دوسرے ججوں کا تقرر گورنر جنرل کرتا تھا۔ اس عدالت کے ماتحت چھ اعلیٰ عدالتیں تھیں جو مختلف علاقوں کے لئے قائم کی گئی تھیں اور ان کے تحت اس علاقہ کا عدالتی نظام تھا۔ اعلیٰ اور ماتحت عدالتوں کی نوعیت، دائرۂ عمل، اختیاراتِ سماعت اور طرز کار میں یکسانی نہ تھی بلکہ مختلف علاقوں میں مختلف حالات تھے اور اس اختلاف نے عدالتی نظام کو بہت پیچیدہ بنا دیا تھا۔

**فوکسراد** ہالینڈ کی پارلیمنٹ جب قانون شرق الہند بنا رہی تھی تو ایک مجلس قانون ساز کے قیام کی تجویز بھی پیش کی گئی تھی جو مسترد کر دی گئی۔ اس کے بعد ۱۸۹۲ء میں یہ تجویز دوبارہ پیش کی گئی لیکن منظور نہ ہو سکی۔ بیسویں صدی کے آغاز میں حالات تیزی سے بدلنے لگے اور انڈونیشیا میں سیاسی بیداری پیدا ہو گئی۔ عوامی رہنماؤں نے اپنے مطالبات بڑی شدت سے پیش کئے اور انڈونیشیا کی مجلس قانون ساز قائم کرنے کی تحریک عام ہونے لگی۔ یہ حالات دیکھ کر وزیر نو آبادیات نے ۱۹۱۵ء میں شرق الہند کی مجلس مقننہ قائم کرنے کی تجویز اسٹیٹس جنرل کی منظوری کے لئے پیش کی۔ یہ تجویز منظور

کی نگرانی میں کام کرتا تھا ۔ اور یہی سکریٹریٹ صوبائی اور علاقائی حکومتوں کو مرکز سے مربوط رکھتا تھا۔

**گورنر جنرل اور اس کی کونسل** | گورنر جنرل کے ماتحت نظام حکومت چلانے کے لئے ایک کونسل قائم کی گئی جو مجلس شرق الہند (RAADS VON INDIE) کہلاتی تھی ۔ اس کونسل کے سات رکن تھے ۔ پانچ ولندیزی اور دو انڈونیشی اور ان کا تقرر تاج کی منظوری سے ہوتا تھا حکومت کے سات شعبے قائم کئے گئے ۔ مالیات، اقتصادی امور، مواصلات، تعمیرات، تعلیم عدالت اور مذہبی امور اور ان میں سے ایک ایک شعبہ مجلس کے ہر رکن سے متعلق کر دیا گیا۔ آگے چل کر جنگی امور اور مالگذاری کے دو اور شعبے قائم کئے گئے ۔ حکومت کا ہر شعبہ کئی محکموں اور ان کے ذیلی دفاتر پر مشتمل ہوتا تھا۔ اور ہر شعبہ کا سکریٹری اس کے متعلقہ محکموں کو باہم مربوط رکھتا تھا۔ مالیات کی جانچ پڑتال کے لئے ایک علٰحدہ محکمہ بھی قائم کیا گیا تھا جس کا افسر اعلٰی صدر محاسب تھا اور وہ براہ راست وزیر نوآبادیات کے تحت کام کرتا تھا ۔ کونسل کے جلسوں کی صدارت گورنر جنرل کرتا تھا۔ اور اس کی عدم موجودگی میں نائب صدر یہ فرض انجام دیتا تھا جس کا تقرر تاج کی منظوری سے ہوتا تھا ۔

**صوبائی نظام** | ولندیزیوں کا مقبوضہ علاقہ صوبوں اور ریزیڈنسیوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا ۔ صوبوں کی تعداد آٹھ تھی اور ریزیڈنسیاں ۳۷ تھیں ۔ ہر ریزیڈنسی ایجنسیوں میں منقسم تھی اور ایجنسی چند اضلاع پر مشتمل ہوتی تھی ۔ صوبہ کا حاکم گورنر کہلاتا تھا اور ریزیڈنسی اور ایجنسی کے حاکم اعلٰی کو ریزیڈنٹ اور ایجنٹ کہتے تھے ۔ گورنر کا تقرر گورنر جنرل کی سفارش اور وزیر نوآبادیات کی منظوری سے ہوتا تھا۔ گورنر کو وسیع اختیارات حاصل تھے لیکن وہ گورنر جنرل کے سامنے جوابدہ تھا ۔ مرکزی حکومت کی طرح صوبائی حکومت میں بھی گورنر کے ماتحت ایک صوبائی کونسل تھی جس کے ہر رکن کے تحت صوبائی حکومت کا ایک شعبہ تھا ۔ اور صوبائی سکریٹریٹ جو تمام صوبہ کا نظم و نسق چلاتا تھا مختلف شعبوں کو باہم مربوط رکھتا تھا ۔ صوبہ کے حدود میں واقع دیسی ریاستوں پر بھی گورنر کی نگرانی قائم تھی ۔

**عدالتی نظام** | انڈونیشیا میں عدالتی نظام دو حصوں میں منقسم تھا ۔ ایک تو ولندیزی مقبوضہ علاقے کا نظام اور دوسرا دیسی ریاستوں کا نظام ۔ اور یہ دونوں نظام دو قسم کی عدالتوں پر مشتمل تھے ۔ ایک تو وہ عدالتیں جہاں ولندیزی قانون کے مطابق فیصلہ ہوتا تھا اور دوسری وہ عدالتیں جہاں مقامی قانون کے مطابق فیصلہ کیا جاتا تھا ۔ ولندیزی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے والی عدالتوں کے جج ولندیزی

امیرالبحر کے تقرر کا اختیار تاج نے وزیر نوآبادیات کے تفویض کر دیا۔ اور اس کے فرائض کی انجام دہی میں امداد کے لئے ہالینڈ میں وزارتِ نوآبادیات کا سکریٹریٹ قائم کیا گیا۔ ترمیم شدہ قانون کے مطابق گورنر جنرل کے اختیارات میں بھی اضافہ کر دیا گیا۔ چنانچہ بجٹ بنانے کا اختیار بھی گورنر جنرل کو دیا گیا۔ اور یہ قرار پایا کہ اگر فوکسراد اس سے اختلاف کرے تو وزیر نوآبادیات اس کا فیصلہ کرے انڈونیشیا میں یہ قانون ۱۹۲۵ء میں نافذ کیا گیا۔ اور ولندیزی دورِ حکومت کے خاتمے تک اس کو اساسی قانون کی حیثیت حاصل رہی۔

دیسی ریاستیں: ولندیزیوں نے انڈونیشیا کے بڑے رقبے پر اپنی حکومت براہ راست قائم نہ کی تھی بلکہ دیسی حکمرانوں کے توسط سے حکومت کرتے تھے۔ انڈونیشیا میں ولندیزیوں کی محکوم ریاستوں کی تعداد ۲۸۲ تھی۔ یہ ولندیزیوں کی مددگار اور ان کے مفاد کی محافظ تھیں اور ان پر ولندیزیوں کو پورے اختیارات حاصل تھے۔ ہر ریاست میں ولندیزی ناظم متعین تھا جو اس ریاست کا اصلی حاکم تھا اور دیسی حکمران اس کے مشورہ کے مطابق کام کرتے تھے۔ اس کے علاوہ یہ ریاستیں جس صوبہ میں ہوتیں اس صوبہ کا گورنر اور دوسرے ولندیزی عہدہ دار ریاست کے امور کی پوری نگرانی کرتے تھے۔ دیسی حکمرانوں کے اختیارات ولندیزیوں نے رفتہ رفتہ سلب کر لئے تھے۔ اور آخرکار ۱۹۰۷ء میں ہر والئی ریاست کو ایک عہدنامہ پر دستخط کرنا پڑا جس کی اہم دفعات یہ تھیں کہ (۱) ہر ریاست ولندیزی تاج کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتی ہے (۲) کوئی ریاست کسی بیرونی قوت سے کوئی تعلق نہ رکھے گی (۳) تاج کے نمائندہ گورنر جنرل کے جاری کردہ احکام کی تعمیل اور ان کا احترام کرے گی۔ جب والیان ریاست بالکل محکوم بن گئے تو گورنر جنرل کو ریاستوں کے والی مقرر اور معزول کرنے کا اختیار بھی دے دیا گیا۔ اور والئی ریاست کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ریاست کے کاروبار کی انجام دہی میں ولندیزی ناظم اور اپنے ضلع یا صوبہ کے عہدہ دار مجاز سے مشورہ کرتا رہے۔ بعض ریاستیں مثلاً جوگجاکارتا اور سوراکارتا بڑی ریاستیں تھیں جن کے حکمران سلطان کہلاتے تھے اور ان کو کچھ اختیارات حاصل تھے۔ لیکن اکثر ریاستیں چھوٹی چھوٹی تھیں جن کو ولندیزیوں نے صرف اپنے مفاد کی حفاظت کے لئے قائم کر رکھا تھا۔

## ولندیزیوں کی سامراجی پالیسی

اجارہ داری: ولندیزی تاجروں کا مقصد مشرقی ممالک سے تجارت کر کے منافع حاصل کرنا تھا۔ چنانچہ

کر لی گئی اور اس کے مطابق شرق الہند میں فوکسراد ( VOLKSRAAD ) کے نام سے ایک مجلس قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ اس مجلس کا افتتاح مئی ۱۹۱۸ء میں ہوا۔ ابتدا میں اس مجلس کے اراکین کی تعداد ۳۸ تھی۔ اور اس کی حیثیت محض ایک مشاورتی مجلس کی تھی۔ گورنر جنرل جس مسئلہ پر چاہتا اس کا مشورہ حاصل کرتا اس سے زیادہ اس کی کوئی حیثیت نہ تھی۔ مجلس کے صدر کا تقرر تاج کی منظوری سے ہوتا تھا۔ مجلس کے ۳۸ ارکان میں سے ۱۵ انڈونیشی تھے اور ۲۳ ولندیزی۔ ان میں سے ۵ انڈونیشی اور ۱۴ ولندیزی نامزد کئے جاتے تھے اور ۱۰ انڈونیشی اور ۹ ولندیزی محدود حلقوں سے منتخب ہونے تھے۔

۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۵ء میں ترمیم شدہ قانون کے مطابق فوکسراد کی حیثیت کچھ بلند کی گئی اور اس کو چند اختیارات بھی دیئے گئے۔ ۱۹۲۰ء میں اراکین کی تعداد ۴۹ کر دی گئی۔ اب مجلس کے ۴۸ ارکان میں سے ۲۰ انڈونیشی اور ۲۸ ولندیزی تھے۔ جن میں سے ۸ انڈونیشی اور ۱۶ ولندیزی نامزد کئے جاتے تھے اور ۱۲ انڈونیشی اور ۱۲ ولندیزی بالواسطہ اور محدود طریقہ پر منتخب ہوتے تھے ۱۹۲۰ء میں اراکین مجلس کی تعداد ۶۰ کر دی گئی۔ جس میں ۳۰ انڈونیشی تھے۔ ۲۵ ولندیزی اور ۵ چینی۔ صدر کا تقرر وزیر نوآبادیات کرتا تھا۔ انڈونیشیوں نے بڑی کوشش کی لیکن وہ اس مجلس میں اکثریت کا مرتبہ حاصل نہ کرسکے۔ اور نہ طریق انتخاب و اختیارات کے بارے میں اپنے مطالبات منوا سکے۔ فوکسراد کی یہ ہیئت ترکیبی ولندیزی حکومت کے خاتمہ تک قائم رہی جس میں ۲½ لاکھ ولندیزیوں کے تو ۲۵ نمائندے تھے اور ۷½ کروڑ انڈونیشیوں کے نمائندے صرف ۳۰ تھے۔ اور ان ۳۰ نمائندوں میں بھی منتخب کردہ صرف ۱۰ تھے۔

**۱۹۲۲ء کا قانون** ۱۹۲۲ء میں ہالینڈ کے دستور میں کچھ ترمیم کی گئی اور نوآبادیات سے متعلق فقرہ بدل دیا گیا۔ چنانچہ اس کے مطابق قانون شرق الہند میں بھی ترمیم کی گئی۔ اسٹیٹس جنرل کو نوآبادیات کے لئے قانون بنانے کا حق پہلے ہی حاصل تھا اب اس کو استرداد کا حق بھی دے دیا گیا۔ نوآبادیات سے متعلق مرکزی پالیسی کو روبہ عمل لانے اور اسٹیٹس جنرل سے ربط قائم رکھنے کے لئے وزارت نوآبادیات قائم کی گئی تھی۔ ترمیم شدہ قانون کے مطابق اسی وزارت کے فرائض و اختیارات میں اضافہ کیا گیا۔ وزیر نوآبادیات کو تاج کے کچھ اختیارات دیئے گئے۔ چنانچہ گورنر جنرل، عدالت عالیہ کے صدر، مجلس شرق الہند کے نائب صدر، فوکسراد کے صدر اور

کی مرضی کے مطابق عمل کرتے رہیں۔ اگر ان حکمرانوں کے خلاف کوئی شورش ہوتی تو ولندیزی فوجیں ان کی مدد کو آجاتیں۔ ولندیزیوں کی اس تائید نے رعایا کے مقابلے میں حکمرانوں کو زیادہ طاقت ور اور مطلق العنان بنا دیا۔ اور عوام ان کی چیرہ دستیوں کا شکار ہونے لگے۔ ولندیزی صرف اپنے مفاد سے تعلق رکھتے تھے اور رعایا کے مفاد کا ان کو خیال نہ تھا۔ اس لئے ان کو یہ فکر نہ تھی کہ انکی پالیسی نے عوام کو کن مشکلات و مصائب میں مبتلا کر دیا ہے۔ وہ اس بات سے مطمئن تھے کہ دیسی حکمران ان کے محکوم ہیں اور ان کے سامراجی مقاصد کے حصول میں پوری مدد دیتے ہیں

<u>وفادار امرا کا طبقہ</u> دیسی حکمرانوں سے کام لینے کے علاوہ ولندیزیوں نے اپنے اقتدار کو زیادہ مستحکم بنانے کے لئے نئے امرا اور عہدہ داروں کا طبقہ بھی بنا دیا۔ یہ امرا ولندیزیوں کے بنائے ہوئے تھے اور عہدہ دار بھی ولندیزیوں ہی کے مقرر کردہ تھے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ ان کی امارت اور عہدہ ولندیزیوں کی عنایات کا نتیجہ ہے۔ اور ان کو جو اعلیٰ مرتبہ حاصل ہوا ہے وہ ولندیزیوں کا عطا کردہ ہے۔ اس لئے وہ بڑی شدت سے ولندیزیوں کے حامی اور وفادار تھے۔ یہ نئے امرا اور عہدہ دار انڈونیشی بھی تھے اور چینی بھی۔ لیکن ملک اور انڈونیشی عوام کے فائدے کے بجائے ولندیزیوں کے مفاد اور اپنے ذاتی اغراض کو سامنے رکھتے تھے۔ ولندیزیوں کی حمایت اور سرپرستی نے نئے امرا کے اس طبقہ کو بہت با اثر اور دولت مند بنا دیا اور عوام کا استحصال کرنے والا ایک اور طبقہ پیدا ہو گیا جو ولندیزیوں کے سامراجی مقاصد کی تکمیل میں مدد دینے لگا۔

<u>چینی کارندے</u> ولندیزیوں نے اپنی سامراجی پالیسی کے مطابق انڈونیشی عوام پر ایک اور طبقہ کو بھی مسلط کر دیا اور یہ چینی تاجروں کا طبقہ تھا۔ چینی تاجر مدتِ دراز سے انڈونیشیا میں تجارت کر رہے تھے لیکن مقامی حکمرانوں نے ان کی تجارت اور تجارتی علاقوں کو محدود کر دیا تھا۔ لیکن ولندیزیوں نے یہ پابندیاں اٹھا دیں اور ان کی سرپرستی کرنے لگے۔ جس سے ان کا دائرۂ عمل بہت وسیع ہو گیا اور رفتہ رفتہ وہ نہ صرف تجارت بلکہ عوام کی پوری معاشی زندگی پر چھا گئے۔ ولندیزیوں نے چینی تاجروں کو اپنا کارندہ بنایا۔ اور ان کو مختلف علاقوں کی تجارتی اجارہ داریاں دیں۔ چینی تاجر ان علاقوں کی پیداوار کو برآمد کرنے کی غرض سے کمپنی کے لئے فراہم کرتے تھے۔ یہ چینی تاجر ولندیزیوں کے سب سے زیادہ وفادار اور منظور نظر تھے۔ اور ولندیزی ان سے کوئی بازپرس نہ کرتے تھے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چینی تاجر مقامی باشندوں کو برائے نام قیمت دے کر ان سے تجارتی اشیا حاصل

سنہ ۱۶۰۲ء میں جب ولندیزی ایسٹ انڈیا کمپنی قائم کی گئی تو اس کا کاروبار جزائر مالوکا سے گرم مسالوں کی تجارت تک محدود تھا۔ آگے چل کر جاوا اس کی سرگرمیوں کا مرکز بنا جو تجارتی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ کمپنی کے مرکزی ادارہ نے جب پہلا گورنر جنرل مقرر کیا تو اس کو یہ ہدایت کی کہ ان جزائر کی تجارت صرف ہالینڈ کے لئے مختص رکھی جائے۔ اور اس ہدایت پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کی دوسری تجارت پیشہ اقوام سے رقابت اور عداوت ہو گئی۔ ولندیزی کمپنی نے مقامی حکمرانوں سے محدود تجارتی مراعات حاصل کر لی تھیں لیکن جب یورپی اور چینی تاجر مقابلہ پر آئے تو ولندیزیوں نے یہ محسوس کیا کہ اجارہ داری کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ اور اجارہ داری حاصل کرنے کا مطلب یہ تھا کہ کمپنی سیاست میں مداخلت کرے۔ چنانچہ وہ رفتہ رفتہ سیاست میں حصہ لینے لگی۔ اور مختلف علاقوں میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کی کوشش میں معروف ہو گئی تاکہ تجارتی اجارہ داری کو محفوظ رکھ سکے۔ اب کمپنی کے مقاصد کی نوعیت دوگونہ ہو گئی اور سیاسی اقتدار اور تجارتی مفاد کے تحفظ کے لئے اس نے ایسی پالیسی اختیار کی جس کا نتیجہ اہل انڈونیشیا کے ہر جہتی استحصال کی شکل میں نکلا۔

دیسی حکمراں۔ کمپنی یہ تو چاہتی تھی کہ مقامی حکمرانوں کی طاقت ختم ہو جائے اور ولندیزی اپنا اقتدار تمام علاقوں پر قائم کریں لیکن اتنے بڑے اور وسیع ملک پر براہ راست قبضہ کر کے اس کے نظم و نسق کو چلانا کمپنی کے بس کا روگ نہ تھا۔ کمپنی کے وسائل محدود تھے اور حصہ دار منافع کے طلب گار تھے۔ اس لئے کمپنی کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ سیاسی اقتدار اور نظم و نسق کے کثیر مصارف برداشت کرے۔ چنانچہ اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے کمپنی نے مقامی حالات اور حکمرانوں کی نااہلی سے فائدہ اٹھایا۔ اس کی ریشہ دوانیوں نے بڑی بڑی سلطنتوں کو کمزور کر دیا اور کمپنی اپنی حکمت عملی سے ان کمزور ریاستوں کے حکمرانوں پر اثر قائم کرنے میں کامیاب ہو گئی۔ اس طرح رفتہ رفتہ ولندیزی اقتدا پورے ملک پر مسلط ہو گیا۔ اور کمپنی ان ریاستوں کے حکمرانوں سے اپنے مفاد کی حفاظت کے لئے کام لینے لگی۔ عوام کی بہتری کا خیال نہ تو حکمرانوں کو تھا اور نہ کمپنی کو اور نہ خود عوام میں اتنا شعور تھا کہ وہ اپنے مفاد کی حفاظت کے لئے سینہ سپر ہو سکیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ کمپنی اور حکمران دونوں ایک دوسرے کے محافظ و مددگار بن گئے اور عوام کی حالت خراب تر ہوتی گئی۔ ولندیزی دیسی حکمرانوں سے اپنے مفاد کے مطابق کام لینے لگے۔ اور حکمران اپنے حق میں یہی بہتر سمجھتے تھے کہ ولندیزیوں

لیتے تھے اور اس میں حکومت کا جو واجبی حصہ ہوتا تھا اس سے بہت زیادہ کاشت کار سے وصول کرتے تھے۔ نفع بخش پیداوار مثلاً ربڑ اور کافی وغیرہ کی کاشت ولندیزیوں کے لئے مختص کر دی گئی تھی اور ان کے بڑے بڑے فارم تھے۔ جن دیسی کاشت کاروں کو یہ نفع بخش اشیاء تھوڑی مقدار میں کاشت کرنے کی اجازت دی جاتی تھی وہ اس کے پابند تھے کہ پوری پیداوار حکومت یا ولندیزیوں اور چینی تاجروں کے ہاتھ کم قیمت پر فروخت کر دیں۔ ایسی چیزیں کاشت کرنے والے انڈونیشی باشندوں پر ولندیزیوں سے بہت زیادہ ٹیکس بھی لگایا جاتا تھا۔ اس طرح کاشت کار کے لئے کچھ نہ بچتا تھا اور اس کا نتیجہ عام افلاس اور فاقہ کشی کی شکل میں نکلا۔ یہ صورتِ حال ۱۹۱۵ء تک جاری رہی۔

ولندیزی پلانٹیشن انڈونیشیا کا پرانا دستور اور رواجی قانون یہ تھا کہ زمین فروخت نہ کی جائے۔ لیکن زمین کے مالک کاشت کاروں اور چھوٹے زمینداروں پر محاصل کا اس قدر بار ڈالا گیا کہ زمین نقصان کا ذریعہ بن گئی اور یہ لوگ اپنی زمین فروخت کرنے لگے۔ ولندیزیوں نے اس موقع سے بھی فائدہ اٹھایا اور بہت تھوڑی قیمت دے کر بڑی بڑی زمینیں حاصل کر لیں۔ اس طرح ولندیزیوں کے پلانٹیشن وجود میں آئے جہاں انڈونیشی مزدور اور کاشت کار کام کرتے تھے اور ان کی محنت سے ولندیزی کثیر دولت حاصل کرتے تھے۔ حکومت نے اپنے تعمیراتی کاموں میں سہولت کے لئے بیگار کو لازمی قرار دیا تھا۔ لیکن یہ طریقہ اس قدر عام کر دیا گیا کہ حکومت سے کسی قسم کا تعلق رکھنے والے تمام لوگ دیہاتوں کے باشندوں سے بیگار لینے لگے۔ انڈونیشی کاشتکار اور زرعی مزدور ولندیزیوں کے فارموں میں اور دوسرے مزدور ولندیزی کارخانوں میں کام کرنے پر قانوناً مجبور کئے گئے تھے۔ چنانچہ بیس لاکھ سے زیادہ آدمی یہاں کام کرتے تھے۔ جبری کاشت پیداوار کی لوٹ مار بیگار اور جبری مزدوری کی وجہ سے کاشت کاروں کی حالت اتنی خراب ہو گئی کہ ۱۹۴۰ء میں جب کہ ولندیزی حکومت کا آخری زمانہ تھا چالیس ہزار گلڈر سے زیادہ آمدنی والے ولندیزی ۲۲۴ تھے۔ چینی ۸۴ اور انڈونیشی صرف ۴۔ اور دس ہزار گلڈر تک آمدنی والے ولندیزی ۱۷۲۲۶ تھے۔ چینی ۲۵۵۶ اور انڈونیشی ۱۰۳۴۔ یہ حالت تو انڈونیشی امرا کی تھی۔ ورنہ اوسط درجہ کے زمیندار خاندان کی آمدنی کا اوسط ۲۴۰ روپے تھا اور فی کس اوسط آمدنی صرف ۲ روپے تھی۔ عوام کی معاشی حالت اس قدر خراب اس لئے تھی کہ گاؤں کے مکھیا

کرتے تھے۔ رعایا سے بیگار لیتے تھے اور تباہ کن شرح سود پر قرض دیتے تھے۔ برآمدی تجارت کی اجارہ داری ولندیزیوں کے ہاتھ میں تھی اور انہوں نے داخلی تجارت کی اجارہ داری بھی چینیوں کو دے دی تھی۔

محاصل اور ٹھیکے | اٹھارہویں صدی میں کمپنی نے اپنے زیر اثر علاقے کے بارہ سو مواضعات اور کئی ضلعے چینیوں کو پٹے پر دے دیئے۔ چینی مقررہ رقم ولندیزیوں کو دیتے تھے اور اس سے بہت زیادہ رقم خود اپنے لئے وصول کر لیتے تھے۔ ولندیزیوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ سڑک کا محصول، پل پر گذرنے کا ٹیکس، بازار میں فروخت کے لئے مال لانے کا ٹیکس، ذبیحہ اور شکار پر ٹیکس، اور چنگی وصول کرنے کا ٹھیکہ نیز نمک، مچھلی، افیون، شراب اور کئی دوسری ضروری اشیاء فروخت کرنے کا اجارہ بھی چینیوں کو دے دیا۔ یہ لوگ من مانی قیمت اور ٹیکس وصول کرتے تھے۔ عوام کی معاشی حالت تباہ ہو گئی تھی۔ اور کاشت کار چینی ساہوکار سے قرض لینے پر مجبور تھے یہ ساہوکار اپنے مقروض کی زمین پر اپنی مرضی کے مطابق کاشت کرواتے تھے اور برائے نام قیمت دے کر پوری پیداوار لے لیتے تھے۔ یہ قیمت بھی قرض میں مجرا کر لی جاتی تھی، اور اس طرح مقروض کاشت کار تباہ ہو جاتے تھے۔ ولندیزیوں کی سرپرستی نے چینیوں کو ملک کی داخلی تجارت اور معاشی زندگی پر حاوی کر دیا تھا۔ اس سے مقامی تاجروں کا طبقہ ختم ہونے لگا اور عوام کی معاشی حالت بدتر ہو گئی

جبری کاشت کا نظام | ولندیزیوں نے ایک طرف تو تجارت پر سرکاری اجارہ داری قائم کر کے چینی تاجروں کو اپنا کارندہ بنایا اور دوسری طرف نظام کاشت کاری کے نام سے ایک جابرانہ نظام نافذ کیا۔ جو اپنی ابتدائی شکل میں ۱۸۷۷ء تک نافذ رہا اور پھر کچھ ترمیم کر کے اس کو ۱۹۱۵ء تک باقی رکھا گیا۔ اس نظام کے مطابق جاگیردار طبقہ کی سرپرستی کی گئی۔ امرا کو جاگیریں دی گئیں اور ان کو جو عہدے عطا کئے گئے تھے ان کو موروثی کر کے یہ جاگیردار امرا حکومت کے ایجنٹ بنا دیئے گئے ان موروثی امرا اور عہدہ داروں کا فرض ولندیزی مفاد کا تحفظ تھا۔ کاشت کاروں سے جو پیداوار وصول کی جاتی تھی اس میں یورپی اور مقامی عہدہ داروں کو بھی حصہ دیا جاتا تھا تاکہ وہ اپنے فائدہ کے لئے زیادہ پیداوار وصول کریں۔ کاشت کاروں کو اس بات پر مجبور کیا گیا کہ ایجنٹ جتنی زمین پر جس چیز کی کاشت کرنے کے لئے کہیں وہ اس کی تعمیل کریں اور پیداوار کی جو قیمت ایجنٹ مقرر کر دیں وہ اسی قیمت پر اس کو فروخت کریں۔ چنانچہ ایجنٹ من مانی قیمت مقرر کر کے پیداوار خرید

اچھے اسکول میں داخلہ تک پر پابندی تھی۔ جو انڈونیشی تعلیم حاصل کر لیتے تھے ان کو کلرکی سے زیادہ ملازمت نہ ملتی اور ان ملازمتوں میں بھی ولندیزیوں کو ترجیح دی جاتی تھی۔ ایک ہی ملازمت اگر کسی انڈونیشی کو ملتی تو اس کو کم تنخواہ دی جاتی اور اگر کسی ولندیزی کو ملتی تو اس کو زیادہ تنخواہ دی جاتی۔ نہ صرف سرکاری بلکہ خانگی اداروں کو بھی یہ تاکید کی جاتی تھی کہ ولندیزیوں کو ترجیح دیں اور ان کو انڈونیشیوں سے زیادہ تنخواہ دیا کریں۔ اس پالیسی کا نتیجہ یہ تھا کہ ۱۹۲۰ء میں جب کہ انڈونیشی ملازمین کی شرح پہلے سے بہت زیادہ ہوگئی تھی۔ ادنیٰ درجہ کے ۱۴۲۱۲ سرکاری ملازمین میں انڈونیشی ۸۸۳۰۰ تھے۔ اوسط درجہ کے ۱۲۱۷۲ ملازمین میں ان کی تعداد ۵۰۲۳ تھی۔ اور اعلیٰ درجہ کے ۳۰۳۹ ملازموں میں انڈونیشی صرف ۲۲۱ تھے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ انڈونیشیوں کو معقول سرکاری ملازمت نہ ملتی تھی اس لئے وہ زیادہ تر اسکولوں میں مدرسی کرتے تھے۔ اوران ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ولندیزی حکومت کے آخری دور میں انڈونیشی طلباء کو ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے کچھ مواقع مل گئے۔

**عیسائیت کی سرپرستی** پرتگالی اور ہسپانوی تاجروں کی طرح ولندیزیوں نے بھی عیسائیت کی تبلیغ کو ایک بنیادی مقصد قرار دیا اور اس کے اسباب مذہبی بھی تھے اور سیاسی بھی۔ ترناتے، تدوئیے، امبون اور تیمور میں پرتگالیوں نے اور سلاویسی اور بورنیو میں ہسپانویوں نے عیسائیت کی اشاعت میں بڑے جبر و تشدد سے کام لیا تھا۔ اور ولندیزیوں نے بھی عیسائیت کی تبلیغ و اشاعت کا کام جاری رکھا۔ انہوں نے سب سے پہلے مکاسر میں اور پھر فلورس میں عیسائیت پھیلائی۔ سماترہ میں عیسائی نوآبادیاں قائم کیں اور سیرام، نیوگینی اور دوسرے قریبی جزائر میں عیسائیت کی تبلیغ کرنے لگے۔ ولندیزیوں کا خیال یہ تھا کہ اگر آبادی کی بڑی تعداد عیسائی ہوگئی تو ان کا سیاسی اقتدار بہت مستحکم ہو جائے گا۔ اور اس خیال کے تحت حکومت نے عیسائیت کی اشاعت پر خاص توجہ کی اور عیسائی تبلیغی اداروں کی سرپرستی اور امداد کرنے لگی۔ ۱۹۰۱ء میں تاج شاہی کی طرف سے یہ اعلان کیا گیا تھا کہ ایک عیسائی ملک ہونے کی بنا پر نیدرلینڈ شرق الہند میں عیسائیوں کی حالت کو بہتر بنانے پر مجبور ہے اور اس مقصد کے لئے آئینی حالات کو درست کرنے اور عیسائی مشنوں کو مضبوط طریقہ پر چلانے کے لئے خاص اقدامات کرنا ضروری ہے۔ ۱۹۰۲ء میں اس اعلان کی پھر تجدید کی گئی اور عیسائیت کو بجبر پھیلانا اور عیسائی تبلیغی اداروں کی سرپرستی

سے لے کر ایجنٹ تک تمام عہدہ دار اور والیان ریاست عوام کی فلاح و بہبود کے بجائے ولندیزیوں کے سامراجی مفاد کے محافظ تھے۔ اور ہر ممکن طریقے سے انڈونیشی عوام کا معاشی استحصال کیا جاتا تھا۔

تعلیم پر پابندیاں ولندیزیوں کی پالیسی یہ تھی کہ تمام عہدے یورپیوں کو دیئے جائیں۔ اور صنعت و تجارت پر بھی ان ہی کا قبضہ ہو۔ اور انڈونیشی صرف کلرکی، مزدوری اور زراعت کریں چنانچہ انہوں نے دو صدیوں تک تعلیم کے دروازے انڈونیشیوں پر بند رکھے۔ اور اس کے بعد انڈونیشیا میں صرف ابتدائی تعلیم کا انتظام کیا گیا۔ اور اعلیٰ تعلیم کے لئے ہالینڈ جانا پڑتا تھا جس کے مصارف برداشت کرنا بہت مشکل تھا۔ سفید فام بچوں کو اسکول میں تعلیم حاصل کرنے کی تمام سہولتیں تھیں لیکن انڈونیشیوں کے لئے ہر قسم کی مشکلات تھیں۔ ان کے لئے داخلہ حاصل کرنا دشوار تھا۔ مصارف ناقابل برداشت تھے۔ ان کے لئے تعلیم کی مدت زیادہ رکھی گئی تھی اور امتحانوں میں فیل کر دیئے جاتے تھے۔ ان مشکلات کا نتیجہ یہ نکلا کہ انڈونیشی عوام جاہل رہے۔ صرف خوشحال طبقہ کے کچھ افراد ابتدائی اور ثانوی تعلیم حاصل کر لیتے تھے اور اعلیٰ تعلیم کے مواقع تو گنے چنے لوگوں ہی کو حاصل ہوتے تھے۔ ۱۹۰۰ء میں مغربی طرز کے ابتدائی مدارس میں صرف ۲۹۸۷ انڈونیشی زیر تعلیم تھے۔ اور ثانوی درجوں میں تو ان کی تعداد صرف ۲۵ ہی تھی۔ تقریباً ۲۵ سال کی تعلیمی تحریکوں، سیاسی بیداری اور شدید مطالبوں کے بعد بھی یہ تعداد ۱۹۲۸ء تک پرائمری اسکولوں میں ۷۶۹۴۷ اور ثانوی درجوں میں ۶۴۶۸ سے زیادہ نہ بڑھ سکی۔ ۱۹۴۰ء میں جب کہ انڈونیشیا میں ولندیزی حکومت ختم ہونے کے قریب آگئی تھی انڈونیشی طلباء کی تعداد ابتدائی جماعتوں میں ۸۸۲۲۳۔ ثانوی درجوں میں ۸۲۳۵ اور ہائی اسکول میں ۱۷۸۶ تھی۔ ان اعداد کے برعکس اسکول میں تعلیم پانے والے ولندیزی طلباء کی تعداد انڈونیشی طلباء کی چھ گنی تھی۔ حالانکہ ان کی آبادی بالکل تھوڑی سی تھی۔ ۱۹۲۱ء میں جکارتا میں قانون کی تعلیم کا ایک کالج کھولا گیا۔ اس کے پانچ سال بعد باندونگ میں ایک ٹکنیکل اسکول اور ۱۹۴۰ء میں جکارتا میں ایک آرٹس کالج قائم کیا گیا۔ لیکن ان کالجوں میں انڈونیشیوں کا داخل ہونا بہت مشکل تھا۔ چنانچہ ۱۹۳۸-۳۹ء میں تینوں کالجوں میں انڈونیشی طلباء صرف ۴۰ تھے۔ انڈونیشیوں کے لئے حصول تعلیم کے جو کچھ مواقع تھے ان سے امراء کے بچے فائدہ اٹھاتے تھے جن کو ولندیزیوں کا مددگار بننے کے لئے تیار کیا جاتا تھا۔ ورنہ عوام کے لئے تو کسی

رئیس احمد جعفری

# الندوہ

جب کبھی اردو زبان کے صحائف اور مجلات کی تاریخ لکھی جائے گی، ان میں سرِ فہرست الندوہ کا نام ہوگا۔ اس رسالہ نے ہماری زبان کے علمی سرمایہ میں غیر معمولی اضافہ کیا۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ اردو زبان کو علمی مرتبہ پر فائز کرنے میں الندوہ کا سب سے زیادہ حصہ ہے۔

آج سے پچاس سال قبل لکھنو سے علامہ شبلی اور مولانا حبیب الرحمن خاں کی مشترک ادارت میں یہ رسالہ جاری ہوا۔ یہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کا آرگن تھا۔ ندوہ ایک انقلابی تحریک کا مبلغ اور منادی تھا۔ اس انقلابی تحریک کا مقصد یہ تھا کہ عربی نصاب میں اصلاح کی جائے۔ علماء کو علوم جدیدہ سے آشنا کیا جائے۔ علماء کا علم صرف درسی اور نصابی کتابوں تک محدود نہ ہو بلکہ تاریخ، سیرت، تفسیر، مغازی، فقہ، اصول فقہ، حدیث، اصول حدیث، صرف، نحو، فصاحت، بلاغت اور دوسرے علوم و فنون پر انہیں مجتہدانہ دسترس حاصل ہو۔ منطق اور فلسفہ کی فرسودہ، از کار رفتہ اور ناکارہ کتابوں کو نصاب سے خارج کر دیا جائے۔ اور ان کے بجائے علوم عصری کا اضافہ کیا جائے۔ قرآن، تفسیر، اور حدیث کے فنون و علوم پر زیادہ توجہ کی جائے تاکہ جو طلباء عربی مدارس سے سند فراغ لے کر نکلیں وہ قوم پر بوجھ نہ ہوں بلکہ اس کی رہنمائی کر سکیں اپنی روزی خود کمائیں اور قوم کو اس سیل رواں کی زد سے بچالیں جو مغرب سے الحاد، زندقہ، اور بے دینی کی صورت میں چلا آرہا تھا۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں تھا جب تک علماء عصر حاضر کے فتنوں کا مقابلہ عصر حاضر کے اسلحہ سے کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ اس مقصد کو جلد از جلد حاصل کرنے کے لیے دارالعلوم ندوۃ العلماء کی تاسیس عمل میں آئی۔ الندوہ اسی کا ترجمان تھا۔

جس زمانہ میں الندوہ جاری ہوا ملک کے مختلف گوشوں سے رسائل نکل رہے تھے۔ ان میں ایسے رسائل بھی تھے جو غیر زبانوں کے منتخب مقالات و مضامین کے ترجمے شائع کرتے تھے۔ کچھ ایسے تھے جو قسط وار ناولیں خواہ طبعزاد یا مترجم، شائع کرتے تھے۔ ایسے رسالے

اور امداد کرنا بہت ضروری قرار دیا گیا۔ انڈونیشی عوام اور رہنماؤں پر اس کا شدید رد عمل ہوا کیونکہ ولندیزیوں کی یہ پالیسی اسلام اور مسلمانوں کے لئے بڑی خطرناک تھی نیز اس سے سارے ملک میں مذہبی اختلاف و انتشار پھیل جانے کا اندیشہ تھا۔

عوام کا ہر جہتی استحصال ولندیزیوں نے انڈونیشیا میں اپنے سیاسی اور معاشی مفاد کے تحفظ کے لئے جو سامراجی پالیسی اختیار کی وہ اہل ملک کے لئے انتہائی تباہ کن تھی۔ اس کی وجہ سے ہر شعبہ حیات پر ولندیزیوں کا اقتدار مسلط ہوگیا اور عوام ہر قسم کے حقوق سے محروم ہو کر ولندیزی مظالم اور چیرہ دستیوں کا شکار ہوئے۔ دیسی حکمران ولندیزیوں کے تو محکوم بن گئے لیکن عوام پر ان کی گرفت بہت مضبوط ہو گئی۔ نئے امرا اور عہدہ داروں کی سرپرستی سے عوام کا استحصال کرنے والا ایک اور با اثر طبقہ پیدا ہوگیا۔ ولندیزی اور چینی تاجروں کی اجارہ داریوں نے اہل ملک پر تجارت کے دروازے بند کر دیئے اور ان کی معاشی حالت بگاڑ دی۔ جبری کاشت کے طریقے نے عام افلاس پیدا کر دیا کاشت کاروں کی حالت زرعی غلاموں سے بدتر ہوگئی۔ اور دیسی معاشری نظام کی جڑیں کٹنے لگیں۔ تعلیمی پالیسی نے انڈونیشیوں پر تعلیم اور ملازمتیں حاصل کرنے کے دروازے بند کر دیئے سیاسی اغراض کی بنا پر عیسائیت کی جبری اشاعت نے مذہبی رواداری اور ہم آہنگی کو ختم کر کے شدید کش مکش اور اختلافات پیدا کر دیئے۔ ولندیزیوں نے اہل ملک کو شدید مصائب و مشکلات میں مبتلا کر دیا تھا اور انڈونیشی محبان وطن یہ محسوس کرنے لگے کہ ولندیزیوں کی ہوس ملک گیری اور سامراجی مفاد و مقاصد ان کے ملک و ملت کو تباہ و برباد کر رہے ہیں۔ اور اس احساس کا نتیجہ ایسی معاندانہ تحریکوں کی شکل میں نکلا جن میں انڈونیشی عوام کے دل کی دھڑکن موجود تھی۔

---

میں مداخلت نہیں کی۔ کسی کے قومی مراسم اور شعائر پر پابندی نہیں عائد کی۔ کسی کے مذہبی رہناؤں کی توہین نہیں کی۔ ان کی عبادت گاہیں قائم رکھیں۔ ان کے راہبوں اور اسقفوں کا احترام کیا۔ انہوں نے علم و فنون بھی ایجاد کیے۔ اور مردہ علوم و فنون کو زندہ بھی کیا۔ فنونِ لطیفہ میں اختراعیں کیں۔ مصوری، خطاطی، نقاشی اور دوسرے متعلقہ علوم ایجاد کیے۔ انہوں نے دنیا کی راحت اور آسائش کے لیے ان گنت چیزیں بنائیں۔ جب تک اپنی کوتاہیوں کے باعث یہ روبہ زوال نہیں ہوئے ان کا ہر قدم ترقی، عروج اور ارتقاء کی طرف اٹھتا رہا۔

مسلمان جو مغربی علوم اور مغربی تاریخ کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنائے ہوئے تھے الندوہ کی اس صدا پر چونکے۔ ندوہ کے پیغام نے ان میں ایک طرح کی ہلچل پیدا کر دی۔ ایسا معلوم ہوا وہ ایک خواب خرگوش میں مبتلا تھے۔ اس صدا نے انہیں ہوشیار کر دیا۔ وہ اپنے ماضی سے شرماتے تھے۔ اب اس پر فخر کرنے لگے۔ وہ اپنے علوم و فنون، ایجادات اور اختراعات سے ناواقف تھے۔ اب ان کی وقعت کرنے لگے۔ تہذیب عصر اور دانش حاضر نے ان کے دل و دماغ پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیکن اب انہوں نے آنکھیں کھولیں۔ اور وہ اپنی تاریخ، اپنے ماضی، اور اپنے کارناموں سے دلچسپی لینے لگے۔ بہت جلد الندوہ نے ایک نئی پود پیدا کر دی۔ یہ اس پود سے بالکل مختلف تھی جس نے اپنے دماغ اور اپنی فہم و خرد کو رہن غیر کر دیا تھا۔ جسے اپنے اندر، اپنے اسلاف کے اندر، اپنے علمی ذخائر کے اندر، کوئی خوبی نظر نہیں آتی تھی۔ جو بیتابی کے ساتھ مغربی دنیا کی طرف بڑھ رہی تھی۔ اور اسے اپنا امام اور پیشوا بنانے پر مصر تھی۔ جس کے نزدیک علم، تہذیب اور دانش کی پونجی صرف مغرب کے پاس تھی۔

اردو زبان پر الندوہ کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ علمی اصطلاحات، علمی پیرایۂ بیان اور علمی الفاظ و تراکیب سے اس کا دامن مالامال کر دیا۔ الندوہ کے زمانہ میں یہ چیزیں بالکل نئی تھیں۔ لیکن یہی نئی چیزیں آگے چل کر اس زبان کے فروغ و استحکام کا سبب بن گئیں۔ جس زبان کا سرمایہ زیادہ تر شعر و شاعری اور افسانوں پر مشتمل تھا، اس میں ایک علمی زبان کا وقار پیدا کرنا۔ اس کے پیرایۂ بیان میں عالمانہ متانت اور سنجیدگی کو سمو دینا اور وہ بھی اس طرح کہ نہ الفاظ ثقیل ہوں، نہ تراکیب و اصطلاحات گراں بار، الندوہ کا بڑا وقیع کارنامہ ہے۔

الندوہ کے مقالات و مضامین کا اگر مجموعہ تیار کیا جائے تو مختلف علوم و فنون پر مشتمل کئی ضخیم جلدیں شایع ہو سکتی ہیں۔ تفسیر، حدیث، سوانح، تاریخ، علوم قدیمہ و جدیدہ، نقد و شعر، ادب اور دوسرے

بھی تھے جو ادب اور لٹریچر کے لیے وقف تھے۔ اور ایسے بھی جو تفریحی اور مزاحیہ مضامین شائع کیا کرتے تھے۔ اور ایسے رسالے تو بہت زیادہ تھے جو شعر و شاعری کو اپنائے ہوئے تھے۔ یہ رسالے ایک مصرعۂ طرح دے کر ملک کے سخنورانِ نازک خیال کو طبع آزمائی کی دعوت دیتے تھے اور پھر طرحی غزلیں مرتب کر کے "گلدستہ" کی صورت میں ہر ماہ شائع کیا کرتے تھے۔ انہیں لوگ ہاتھوں ہاتھ لیتے تھے اور گھر بیٹھے مشاعرہ کا لطف حاصل کرتے تھے۔

اس فضا میں الندوہ کو شائع کرنا ایک بہت بڑا انقلابی اقدام تھا۔ یہ رسالہ مذاق عام کی پیروی میں نہیں نکلا تھا۔ بلکہ مذاق عام کی اصلاح اس کے پیش نظر تھی۔ اس نے گل و بلبل کا افسانہ نہیں سنایا۔ لیلیٰ مجنوں کی کہانیاں پیش نہیں کیں۔ عشق و ہوس کی داستانیں نہیں چھیڑیں۔ بے شک اس نے افسانے سنائے۔ کہانیاں پیش کیں۔ داستانیں چھیڑیں۔ لیکن ہوا و ہوس کی نہیں۔ حق و صداقت کی۔ اس نے مسلمانوں کو ان کے ماضی سے روشناس کیا۔ وہ ماضی جس کی جلالت و شان کے دشمن بھی قصیدہ خواں تھے اس نے مسلمانوں کے سامنے ان کی صحیح تاریخ پیش کی جو نذرِ تغافل ہو چکی تھی اور جسے حریفِ شاطر کی چرب زبانی نے ایک بھولا ہوا افسانہ بنا دیا تھا۔ اس نے مسلمانوں کو بتایا کہ وہ مسلمان تھے جنھوں نے دنیا کے سیہ خانے میں علم کی شمع روشن کی۔ جنھوں نے دنیا کے جہالت کدے میں علم کا پیغام سنایا۔ جنھوں نے علوم فنون ایجاد کیے۔ جنھوں نے تجربہ اور مشاہدے کے لیے دنیا کے چپہ چپہ اور گوشہ گوشہ کا سفر کیا۔ ہر طرح کے نامساعد، حوصلہ شکن اور روح فرسا حالات میں ہر جگہ پہنچے، دیکھا، پرکھا، جانچا اور دنیا کے سامنے اپنا ذخیرۂ معلومات رکھ دیا۔ آج کی ترقی یافتہ دنیا کچھ نہ ہوتی اگر امت مسلمہ نے اس کی رہنمائی نہ کی ہوتی اور ہر گوشۂ حیات میں اپنے اپنے نقشِ قدم نہ چھوڑے ہوتے۔ یہ قوم جس حیثیت سے بھی دنیا کے سامنے آئی اپنے نہ مٹنے والے نقوش چھوڑ گئی۔ میدانِ جنگ میں اس کی شجاعت اور دلیری نے دشمنوں کے چھکے چھڑا دیے۔ لیکن اس شجاع اور دلیر قوم کے سپاہیوں نے کبھی میدانِ جنگ میں بھی کمزور کو ستایا نہیں۔ بھاگتے ہوئے کا پیچھا نہیں کیا۔ امان طلب کرنے والے کی گردن نہیں کاٹی۔ اس قوم کے سورما فاتح اور کشورکشا کی حیثیت سے دوسرے ملکوں میں داخل ہوئے۔ ان کے عدل و انصاف، رواداری اور انسانیت دوستی، رحم و مروّت احسان و کرم، اور جود و سخا نے دشمنوں کے دل موہ لیے۔ ان کشورکشاؤں نے کبھی کے مذہب

شبیر احمد خاں غوری

# مسئلۂ صفاتِ باری

## اعتذار

ثقافت (مئی ۱۹۶۱ء) میں اس عاجز کا ایک مقالہ بعنوانِ صفاتِ باری شائع ہوا تھا۔ مجھے افسوس ہے کہ فاضل مقالہ نویس نے میرے معروضات پر غور کرنے کی زحمت نہیں فرمائی۔ میرا مقصد محض اتنا تھا

"ہر شخص کو ہر مسلک کی ترجمانی کا حق ہے۔ بالخصوص علمی رسائل و جرائد میں۔ لیکن اس قسم کے اہم مسائل میں دیگر مسالک کی بھی نشاندہی کر دینا چاہیے۔ یا کم از کم ان کے دلائل بیان کر کے ان کی تردید یا تضعیف یا تنقید تو کرنا ہی چاہیے۔"

مسئلۂ صفاتِ باری یا اس جیسے اہم اختلافی مسائل کی دو حیثیتیں ہیں:

ا۔ علمی و تاریخی: اس حیثیت سے مقالہ نویسوں کو اس مسئلے کے فکری و معاشرتی دواعی، اس کا آغاز و ارتقا، اس کے باب میں مختلف مکاتبِ فکر، نیز ان مختلف مکاتبِ فکر کے احتکاک و تصادم سے جو ان کے مسالک میں تعدیل ہوئی اس کی تفصیل کو بیان کرنا چاہیے۔

ب۔ مذہبی و دینی: اس حیثیت سے ہر مقالہ نویس اپنے مسلک کی ترجمانی کر سکتا ہے لیکن ادنیٰ تو کم از کم اپنے مسلک کی تائید و تشہید ہی کے لیے اسے دوسرے مسالک کی نشاندہی کر کے دلائل و براہین سے ان کی تردید کرنا چاہیے۔ یا اپنے مسلک کی ترجیح کے لیے دوسرے مسالک کی کمزوری واضح کرنا چاہیے بالخصوص ایسے علمی رسائل و جرائد میں جو اپنے کو کسی ایک فرقہ کے معتقدات کی ترجمانی سے وابستہ نہیں کرتے۔

صورتِ حال یہ ہے کہ برِ کبیر پاک و ہند کا سوادِ اعظم اہل سنت و جماعت اور حنفی المسلک ہے۔ اور یہ اتنی بدیہی حقیقت ہے کہ مسلمان تو مسلمان غیر مسلم بھی اسے جانتے ہیں بلکہ یہ قانونی طور پر مسلم شدہ امر ہے۔ چنانچہ ۱۹۳۱ء میں جب کہ غیر منقسم ہندوستان کی آخری عدالت پریوی کونسل تھی۔ موخر الذکر کے ایک جج لارڈ تھینکرٹن نے مقدمہ رشید احمد وغیرہ بنام انیس خاتون وغیرہ میں اپنے فیصلہ کے ضمن میں لکھا تھا:

موضوعات پر گراں بہا اور قابل قدر سرمایہ الندوہ نے فراہم کر دیا ہے ، جو آج بھی اپنی افادیت اور معنویت کے اعتبار سے اتنا ہی اہم ہے جتنا پہلے تھا ، اور شاید ابھی عرصہ دراز تک اس کی یہ خصوصیت قائم رہیگی
مولانا ابوالکلام سب سے پہلے الندوہ کے صفحات پر نمایاں ہوئے - ان کی علمی اور ادبی صلاحیتوں کو جلا اسی تربیت گاہ میں ہوئی - مولانا سید سلیمان ندوی جو نہ صرف ہندوستان و پاکستان کے بلکہ عالم اسلام کے مانے ہوئے محقق اور مورخ تھے ، سب سے پہلے الندوہ کے صفحات پر چمکے - اور بعد میں اس کے سب ایڈیٹر بھی ہو گئے - مولانا عبدالسلام ندوی تاریخ و سوانح پر جن کی کتابیں حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہیں ، دنیا نے انہیں سب سے پہلے الندوہ کے ایک مضمون نگار کی حیثیت سے جانا - اور بھی متعدد اصحاب ہیں جنہیں الندوہ نے روشناس خلق کیا - اور بعد میں وہ علمی دنیا میں مرتبۂ خاص پر فائز ہوئے -

الندوہ بعض مشکلات کے باعث زیادہ عرصہ تک زندہ نہیں رہ سکا لیکن اس نے اپنی مختصر مدتِ حیات میں جو علمی کارنامے انجام دیے ہیں انہیں اردو زبان کا مورخ کبھی نہیں فراموش کر سکے گا - الندوہ کی عظمت کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ آج بھی اس کی جگہ خالی ہے -

---

مذاہب۔ لیکن کیا اچھا ہوتا کہ وہ انہیں سے یہ بھی پوچھ لیتے کہ آیا انہوں نے کتاب اللہ وسنت رسولؐ سے اس مسلک کو اخذ کیا ہے یا کہیں اور سے۔ بصورتِ اول ہر مسلمان کا اس کے آگے سرِ تسلیم خم ہے۔ بصورتِ ثانی "وَلٰكِن رَّسُولَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ" "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا" اور "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ" کے محکماتِ قرآنی کے بعد کوئی مسلمان ان بدعات واختراعات کے سننے کے لیے تیار نہ ہوگا۔

فاضل مقالہ نویس کو یہ بھی حق ہے کہ قالِ رازی کے بجائے حالِ رومی پر ایمان لے آئیں مگر مشکل یہ ہے کہ سوادِ اعظم اس "حال" "کشف" اور "الہام" (کے افادۂ صحت) کا منکر ہے۔ چنانچہ عقائد نسفی میں جو احناف کی مسلمہ کتاب ہے لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| وَالْاِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْئِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ ؎ | اور اہلِ حق کے نزدیک الہام کسی بات کی صحت کے اسباب معرفت میں سے نہیں ہے۔ |

اور اس کی شرح میں علامہ تفتازانی نے لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهُ اَرَادَ اَنَّ الْاِلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيَصْلُحُ لِلْاِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ۔ | جو ظاہر ہے کہ اس سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ الہام ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے عامۂ خلق کو علم حاصل ہو سکے اور جو دوسروں پر حجت بننے کی صلاحیت رکھ سکے۔ |

اسی طرح ابوالبرکات نسفی نے "المنار" (فی اصول الفقہ) میں لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| وَهٰذَا كَالْاِلْهَامِ فَاِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِيْ حَقِّهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْ حَقِّ غَيْرِهِ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ ؎ | نبی کا اجتہاد اس کے الہام کی طرح ہے جو اس کے حق میں حجت قاطعہ ہے اگرچہ غیر نبی کے حق میں اس الہام کا یہ حکم نہیں ہے |

اور اس کی شرح میں ملا جیون نے "نورالانوار" کے اندر لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| فَالْهَامُهُ قِسْمٌ مِنَ الْوَحْيِ يَكُوْنُ حُجَّةً مُتَعَدِّيَةً اِلٰى عَامَّةِ الْخَلْقِ وَاِلْهَامُ الْاَوْلِيَاءِ حُجَّةٌ فِيْ حَقِّ اَنْفُسِهِمْ اِنْ وَافَقَ الشَّرِيْعَةَ وَلَمْ يَتَعَدَّ اِلٰى غَيْرِهِمْ اِلَّا اَنَّهُ اِذَا اَخَذُوْا بِقَوْلِهِمْ بِطَرِيْقِ الْاٰدَابِ۔ | نبی کا الہام اس کی وحی ہی کی قسم ہے جو عامۂ خلق کے لیے بھی حجت بن جاتا ہے بخلاف ولی کے الہام کے جو صرف ان کے اپنے حق میں ہی حجت ہوتا ہے۔ اور یہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ شریعت کے موافق ہو۔ اور ولی کا الہام اس کے معتقدین کے لیے حجت نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ لوگ بطریق آداب اس پر عمل کریں۔ |

"اس مقدمہ میں یہ اعتراض نہیں اٹھایا گیا کہ فریقین سنی مسلمان نہیں ہیں جو حنفی فقہ کے متبع ہیں اور معزز ججوں کی رائے میں اس جیسے معاملہ میں جو قانون طلاق لاگو ہوگا وہی ہے جو ولسن نے اپنی کتاب اینگلو محمڈن ڈائجسٹ میں بیان کیا ہے۔"

(ALLAHABAD LAW JOURNAL REPORT VOL. XXX. FOR 1932-P-346)

یعنی عدالت کا معمول یہی ہے کہ برصغیر کے ہر مسلمان کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ وہ حنفی المسلک سنی ہے الّا یہ کہ وہ اس کے خلاف دعوےٰ کرے۔ بالفاظ دیگر ملک کی عام مسلمان آبادی حنفی المسلک سنی ہے۔

رازی، غزالی، تفتازانی۔ اچھے ہوں یا بُرے اور خواہ کوئی انہیں سرتاپا باطل ہی کیوں نہ سمجھے وہ سواد اعظم کے بہرحال مقتدا ہیں۔ اب اگر کوئی صاحب دیانتداری کے ساتھ کسی مسئلہ میں ان کے قول کو شرع یا عقل کے خلاف سمجھتے ہیں تو کھل کر کہیں۔ آخر انہوں نے بھی کتاب و سنت ہی سے استشہاد کر کے اور مقتضائے عقل سے اس کی تائید پا کر ہی تو یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایمانداری کے ساتھ یہ سمجھتا ہے کہ ان کے استشہاد یا استدلال میں کمزوری ہے تو اسے اس کی نشاندہی کرنا چاہیے اور اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ انہوں نے بغیر کسی شرعی، عقلی دلیل کے محض لال بجھکڑ پن یا کسی بدنیتی یا غرض دنیوی کی وجہ سے یہ مسلک اختیار کیا ہے تو ان کی اس حرکت کو بے نقاب کرنا چاہیے اس قسم کے مجمل حکم سے کام نہیں چلنے کا کہ

"یہ کوئی ضرور نہیں کہ اشاعرہ کی ہر بات درست ہو اور معتزلہ اور صوفیہ کی اور فلاسفہ کی ہر بات غلط ہو۔"

تفصیل و تعیین کے ساتھ مسئلہ صفات باری میں اس اصول کا اجرا کرنا چاہیے اور مختلف مسالک پر محاکمہ کر کے فیصلہ قارئین کے لیے چھوڑ دیجیے۔ یہ بات کہ

"رازی، غزالی، تفتازانی وغیرہم نے بقصد معتزلیت کی تردید میں شدت اختیار فرمائی ہے۔"

ان بزرگوں پر محض افترا و بہتان ہے۔ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ خود معتزلہ نے غیر اسلامی اثرات کے نتیجہ میں یہ مسلک اختیار کیا تھا۔

فاضل مقالہ نویس کو مسلک اہل تصوف کو زیادہ صحیح سمجھنے کا پورا حق ہے وللناس فیما یعشقون

مستوجب نہیں ہے۔

۲۔ فاضل مقالہ نویس نے آرنلڈ صاحب سے استشہاد کی جو توجیہ فرمائی ہے وہ اطمینان بخش نہیں ہے۔ بات اگر محض تاریخی جائزے تک ہی محدود ہوتی تو علمائے اسلام کے ساتھ غیر مسلم مستشرقین کے حوالوں میں مضائقہ نہ تھا۔ یا صرف ایک انگریز مستشرق سے استشہاد زیادہ معیوب نہ ہوتا، مگر وہ بھی غیر عربی دان جدید تعلیم یافتہ حضرات کے لیے، دارالعلوم ندوۃ العلماء کے ایک فاضل کے لیے نہیں، لیکن مقالہ نویس نے اس مسئلہ کو ان مقدمات کا پیش خیمہ بنا دیا ہے جن پر ایمان کے کمال ونقصان کا مدار ہے۔ اس جیسے اہم مسئلہ میں، اگر بالفرض کتاب وسنت کے اندر جواب نہ مل سکے تو صرف علمائے اسلام ہی حکم ہونے کے مستحق ہیں۔ اس لیے محدثین کرام و متکلمین عظام کی تصانیف سے صرف نظر کرنا اور ایک انگریز مستشرق سے استشہاد پر اکتفا کرنا غیر مستحسن ہے:

میں اس عزت افزائی کے لیے شکر گزار ہوں کہ جب فرقہ جہمیہ کی تائید یا تردید سے کوئی بحث ہو تو میری پیش کردہ فہرست کتب سے فائدہ اٹھایا جائے گا مگر مجھے اپنی ہیچ میرزی و ہیچمدانی کا اور فاضل مقالہ نویس کی عظمت وجلالت کا پورا احساس ہے۔ یہ ان کی ذرہ نوازی ہے۔ ہاں اگر "ان کا نقطۂ نظر کتاب اللہ اور کتب احادیث کے مندرجہ اسمائے حسنیٰ کو مع ان کے اختلاف کے پیش کرنا تھا" تو ان علمائے سلف کے افادات کو ضرور درخور اعتنا سمجھنا چاہیے تھا جنہوں نے فہم کتاب وسنت کے باب میں مسلم خدمات چھوڑی ہیں۔

۳۔ فاضل مقالہ نویس کو خوشی ہے کہ انہوں نے وہی شبہ پیش کیا ہے جو آج سے ہزار سال پہلے پیش ہو چکا ہے لیکن واقعی خوشی اس وقت ہوتی جب کہ وہ اس شبہ کا جواب بھی تحریر فرمانے کی زحمت گوارا فرماتے۔
اور غالباً یہ کوئی مشکل کام بھی نہ ہوتا بشرطیکہ وہ مستشرقین کی تحقیق انیق کے ساتھ علمائے اسلام کی کاوشوں کا تتبع وتفحص فرماتے۔

فاضل مقالہ نویس نے فرمایا ہے:

متفق گردید رائے بوعلی با رائے من

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ "عینیت ذات وصفات باری" کے باب میں فاضل مقالہ نویس کی رائے شیخ بوعلی کی رائے کے ساتھ متفق ہو گئی ہے۔ چنانچہ اس نے الحکمۃ العرشیہ میں لکھا ہے:

ظاہر ہے معتقدات آداب سے خارج ہیں۔ اس لیے متفقہ طور پر غیر نبی کا الہام خواہ ولی ہو یا صوفی نہ اس کے اپنے لیے حجت ہے نہ دوسروں کے لیے (اپنے لیے بھی حجت ہے جب کہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو۔ لہٰذا حجت حقیقی کتاب اللہ و حدیث رسولؐ ہی ٹھہری۔

غرض سوادِ اعظم نہ "قال رازی" کا قائل ہے نہ "حال رومی" کا۔ اسے تو کتاب و سنت ہی کا اتباع کرنا ہے۔ یہی راہِ ہدایت ہے ورنہ گمراہی و ضلالت۔ علامہ اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست — اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

فاضل مقالہ نویس نے مولانا رومؒ کا یہ شعر تحریر کیا ہے:

گر با ستدلال کار دیں بدے — فخر رازی رازدارِ دیں بدے

کیا اچھا ہوتا اگر وہ اس سے اوپر کے دو شعر بھی نقل فرما دیتے:

تا بخوانی حکمتِ یونانیاں — حکمتِ ایمانیاں راہم بخواں

حکمتِ یونانیاں چوبیں بود — پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

اور متفلسفین ہوں یا متصوفین اسی "حکمتِ یونانیاں" کے ترجمان ہیں۔ اسی لیے ان کے اکثر نظریات اسی "حکمتِ یونانیاں" کی صدائے بازگشت ہیں۔ اور "حکمتِ یونانیاں" کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ یونان کے قومی مذہب شرک و تکثیر کی حمایت و مدافعت کی کوشش تھی۔ چنانچہ متاخرین فلاسفۂ یونان (جن سے نام نہاد حکمائے اسلام نے حکمت و فلسفہ کو اخذ کیا ہے) کے بارے میں ولیم نیسل لکھتا ہے:

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی[1]۔"

اس کے بعد اس عاجز کی یہ معروض کہ

"واقعہ یہ ہے کہ نام نہاد عینیتِ ذات و صفات کا قول شرکِ جلی کا تاریخی نتیجہ ہے۔"

فاضل مقالہ نویس کے اس عتاب کی کہ

"اہلِ تصوف کے نظریے کو شرکِ جلی (شرکِ خفی بھی نہیں بلکہ شرکِ جلی) کا تاریخی نتیجہ قرار دینا افترا محض ہے۔"

---

(۱) مختصر تاریخ فلسفۂ یونان، ص ۲۴

# غیر اللہ کو رب بنانا

ترمذی میں سیدنا عدی بن حاتم سے ایک روایت یوں ہے :

اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی عنقی صلیب من ذھب فقال یاعدی اطرح عنک ھذا الوثن و سمعتہ یقول :

اتخذوا احبارھم و رھبانھم اربابا من دون اللہ،

قال انھم لم یکونوا یعبدونھم ولکنھم کانوا احلوا لھم شیئا استحلوہ و اذا حرموا علیھم شیئا حرموہ ۔

میں حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میرے گلے میں سونے کی ایک صلیب آویزاں تھی۔ حضورؐ نے فرمایا: اس بت کو اتار پھینکو پھر میں نے حضورؐ کو یہ آیت پڑھتے سنا :

(ان لوگوں نے اپنے علماء و مشائخ کو اللہ کے مقابلے میں رب بنالیا،

پھر حضورؐ نے اس کی تشریح یوں فرمائی کہ: یہ لوگ ان علما و مشائخ کی عبادت (پرستش) نہیں کیا کرتے تھے بلکہ جس چیز کو وہ حلال کردیتے اسے یہ بھی حلال سمجھتے اور جسے وہ حرام کر دیتے یہ بھی اسے حرام قرار دے لیتے ۔

اس حدیث کا شمار بڑی بنیادی احادیث میں ہے کیونکہ اولاً تو اس میں اتخاذ رب یعنی کسی کو رب بنانے ل قرآنی اصطلاح کی تفسیر آں حضرتؐ نے خود فرمائی ہے اور جیساکہ قرآن مجید میں موجود ہے یہ تبیین قرآن کا وہ اہم رلیفہ ہے جو حضورؐ کے سپرد کیا گیا تھا: ..... (الا لتبین لھم) دوسرے اس میں وثن کا صحیح مفہوم بتایا گیا ہے جس سے شرک کی باریک اور نازک شکلیں بھی سامنے آجاتی ہیں ۔ اس روایت میں خاص قابل غور نکتے ہیں وہ ہیں :

۔ قرینہ غالب یہ ہے کہ یہ واقعہ حضرت عدی بن حاتم کے قبول اسلام کے بعد کا ہے کیونکہ جو ابھی اسلام ہی نہ لایا ہو اس سے پہلا مطالبہ اسلام قبول کرنے کا ہو گا نہ کہ صلیب اتار پھینکنے کا ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے ایک غیر مسلم ب اسلام قبول کرتا ہے تو دفعتہً وہ کفر کی تمام رسموں سے باہر نہیں آجاتا بلکہ کچھ مدت تک اس میں جاہلیت ، رسمیں ناواقفیت یا بے توجہی کی وجہ سے باقی رہتی ہیں اس لیے کسی پر دفعتہً بوجھ ڈالنے کی بجائے بتدریج ہاس کی اصلاح کرنی چاہیے ۔

اعلم انہ لمّا ثبت انہ واجب الوجود.... ثبت ان صفاتہ غیر زائدۃ علیٰ ذاتہ "

جاننا چاہیے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے...... تو ثابت ہوگیا کہ اس کی صفات اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں (بلکہ عین ہیں)

لیکن کیا اچھا ہوتا اگر ان کی رائے گرامی امام ابو حنیفہ و امام شافعی یا امام بخاری و امام مسلم کی رائے کے ساتھ متفق ہو جاتی؛

تا بخوانی حکمت یونانیاں — حکمت ایمانیاں را ہم بخواں

۴۔ نصب العین کے سلسلے میں میری معروضات سے فاضل مقالہ نویس نے اپنے گرامی مقالہ (اپریل ۱۹۶۰ء) میں کوئی تعرض نہیں فرمایا لہٰذا میری معروضات ہنوز ان کے اعتنا کی منتظر ہیں:

آیا بود کہ گوشۂ چشمے بما کنند

---

میں نے آرنلڈ کا حوالہ دیا تو آپ نے اعتراض فرمایا۔ لیکن آپ خود لارڈ ھیڈنگٹن اور ولیم بسل کے حوالے دے رہے ہیں۔

میں آپ کے اس خیال سے سو فی صد متفق ہوں کہ کوئی مسلمان محکمات قرآنی کے خلاف بدعات واختراعات کے سننے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ جیسا کہ آپ واقف ہیں ام موسیٰ (سیدہ یوکبد) کو الہام ہی ہوا تھا کہ "اپنے بچے کو صندوق میں رکھ کر سمندر میں ڈال دے۔" یہ کتاب اللہ کے مطابق تو نہ تھا مگر ام موسیٰ کے لیے تو حجت تھا۔

اقبال نے کہا ہے:

بو علی اندر غبار ناقہ گم — دست رومی پردۂ محمل گرفت

میں پہلے مصرعے کا قائل ہو جاتا ہوں۔ آپ دوسرے مصرعے کے قائل ہو جائیے۔ رہے امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام بخاری نیز امام رازی، امام غزالی اور امام تفتازانی تو ان کی عظمت جلیلہ کے اعتراف کے باوجود ان میں سے کوئی بالاتر از تنقید نہیں اور نہ ان سے کوئی اختلاف کفر ہے۔

زاں طرف کہ عشق مے افزود درد — بوحنیفہ شافعی درسے نہ کرد (رومی)

ہمارے نزدیک نہ اہل تصوف کی ہر بات کی تائید ضروری ہے نہ ان ائمہ کی ہر بات ماننا فرض ہے۔ ان میں کسی کی تقلید یا تائید ہمارے پیش نظر نہ تھی۔ ہم نے جو کچھ لکھا اپنی سمجھ کے مطابق لکھا۔ اور اس میں خطا کا امکان بالکل ویسا ہی ہے جیسا خود آپ کی تحقیق میں۔ لیکن ناانصافی ہوگی اگر آپ کی وسعت نظر اور قوت استدلال کا کھلے دل سے اعتراف نہ کیا جائے۔

(محمد جعفر)

---

حلال یا حرام قرار دیں۔ ایک موقع پر حضورؐ نے کسی چیز کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو خدا کی طرف سے یوں باز پرس ہوئی
کہ لم تحرم ما احل اللہ لک؟ جو تمہارے لیے خدا نے حلال کیا ہے اسے تم حرام کیوں کرتے ہو؟
نصاریٰ یہ کرنے لگے تھے کہ وہ کتاب اللہ (بائبل) سے کسی چیز کی حرمت و حلت معلوم کرنے کی بجائے
اپنے علماء و مشائخ کی طرف رجوع کرتے تھے اور بائبل کے خلاف بھی اگر وہ کسی شے کو حلال یا حرام قرار دے
دیتے تو یہ نصاریٰ اسے تسلیم کر لیتے تھے۔ اور بائبل کی پرواہ نہ کرتے تھے۔

ہم مسلمانوں کے لیے یہ تفسیر نبویؐ ایک بڑا اہم لمحۂ فکریہ پیدا کرتی ہے۔ حضورؐ خود فرما رہے ہیں کہ تحلیل و
تحریم کا حق کسی غیر اللہ کو دینا اسے رب بنانے کے مترادف ہے۔ اب یہ حق خواہ پیر کو دیا جائے یا کسی امام کو
یا خود رسولؐ کو سب کا سب یکساں اتخاذ رب (رب بنانا) ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ توحید نہیں بلکہ بالکل اسی
طرح شرک ہے جس طرح رسول کی عبادت یا امام کی پرستش یا پیر کی پوجا۔ جس طرح بے جان بت اور جاندار انسان
کی پوجا شرک ہے اسی طرح اسے حقدار تحریم و تحلیل تسلیم کرنا اور ارباب بنانا بھی شرک ہے۔

لیکن یہاں ایک بڑی پیچیدگی یہ پیدا ہوتی ہے کہ بہت سی چیزوں کے متعلق قرآن نے خاموشی اختیار کی اور
انہیں حلال یا حرام نہیں کیا اور ہماری روایات میں موجود ہے کہ انہی چیزوں کو رسولؐ نے یا خلفائے راشدینؓ نے
یا ائمہ مجتہدین نے حرام یا حلال قرار دیا اور ہم انہیں اسی طرح مانتے چلے آتے ہیں تو کیا یہ بھی اتخاذ رب ہے؟ یہاں
ایک اور سخت پیچیدگی یہ پیدا ہوتی ہے کہ حلال و حرام کی ایک لمبی فہرست ہماری فقہ میں موجود ہے جس کا
وحی الٰہی میں کوئی ذکر نہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اور اس کے بارے میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا جائے؟ اس کا
جواب یہ ہے کہ:

اصالتاً وہی چیزیں حلت و حرمت سے تعلق رکھتی ہیں جن کا ذکر وحی الٰہی (کتاب اللہ) میں موجود ہو۔
ان کے علاوہ جن چیزوں کو حلال و حرام قرار دیا گیا ہے وہ یا تو استنباط و اجتہاد ہے یا آرڈی ننس یا عملی مشاہدات۔
مثلاً دریائی سانپ کا کوئی ذکر قرآن میں نہیں مگر اسے صید البحر پر صحیح یا غلط قیاس کیا جا سکتا ہے۔ یہ استنباط
و اجتہاد ہے۔ یا مثلاً حضرت عمرؓ نے اپنے دور میں کتابیہ کو نکاح میں لانے سے روک دیا۔ یہ فقط ایک وقتی
آرڈی ننس تھا۔ امیر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ مصالح وقت یا مصالح امت کے لیے ایسے آرڈی ننس نافذ
کر دے۔ ایسے آرڈی ننس قصیر المیعاد اور طویل المیعاد دونوں ہو سکتے ہیں لیکن یہ کوئی مستقل حلت و حرمت
سے تعلق نہیں رکھتے۔ یہ آرڈی ننس کی مثال ہے۔ یا مثلاً ایک محقق کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ فلاں چیز کے
استعمال سے یہ نقصان پہنچتا ہے۔ لہذا لوگوں کو اس کے استعمال سے روک دیا جاتا ہے۔ یہ تجربہ و مشاہدہ کی

۲- جناب عدیؓ اس سے بے خبر نہ تھے کہ وہ صلیب کو ایک غیر اسلامی رسم بھی نہ سمجھتے ہوں اس لیے قرینہ ہے کہ محض زینت کے لیے صلیب لٹکا رکھی ہو گی لیکن وہ اسے ایک معمولی بات سمجھتے تھے اور آنحضرتؐ نے انہیں بتایا کہ یہ کوئی معمولی بات نہیں بلکہ دور رس نتائج کی حامل ہے۔

۳- وثن عربی میں ایسے بت یا صنم کو کہتے ہیں جو انسانی شکل رکھتا ہو اور اس کی پوجا کی جائے۔ البستان میں ہے

وھو ما یصنعہ الانسان من مواد الارض کصورۃ الآدمی ویعبد من دون اللہ

یعنی آدمی زمینی مادے سے انسانی شکل کی جو چیز بنائے اور خدا کے علاوہ اس کی پوجا کی جائے اسے وثن کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ صلیب کی شکل انسان جیسی نہیں ہوتی مگر وہ بھی وثن ہے کیونکہ اس کی پرستش ہوتی ہے۔ اگر پرستش نہ بھی ہوتی ہو تو اسی کے واسطے سے سیدنا مسیحؑ کی پرستش ہوتی ہے۔ گویا حضورؐ نے جناب عدیؓ کو یہ بتایا کہ ہر وہ چیز وثن (بت) ہے جو غیر اللہ کی عبادت کا سبب بنے بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ۔ اسی مفہوم کے پیش نظر آں حضرتؐ نے دعا فرمائی ہے کہ اللھم لا تجعل قبری وثنا . . . خداوندا میری قبر کو بت نہ بننے دینا ظاہر ہے کہ قبر کی شکل انسان جیسی نہیں ہوتی اس کے باوجود قبر بھی وثن بن سکتی ہے۔ مختصر یہ ہے کہ کوئی شے خواہ وہ مجسم ہو یا غیر مجسم، مادی ہو یا تصوراتی، جو کچھ بھی ہو اگر وہ غیر اللہ کی عبادت (پرستش و اطاعت) کی طرف لے جاتی ہے تو بلاشبہ وہ بت ہے، صنم ہے اور وثن ہے۔

۴- وثن کی طرح آنحضرتؐ نے اتخاذ رب (رب بنانے) کا مطلب بھی واضح فرمایا ہے اور یہ بڑی بنیادی تفسیر ہے جو ہمارے لیے ہر قدم پر ایک لمحۂ فکریہ پیدا کرتی ہے۔ رب صرف وہی نہیں جس کی حمد وثنا یا پرستش کی جائے۔ پوجا پاٹ تو دراصل اس حقیقت کا مظاہرہ ہے کہ ہم زندگی کے ہر موڑ پر اطاعت بھی اسی کی کرتے ہیں جس کی پرستش کر رہے ہیں۔ اگر پرستش کسی اور کی ہو اور اطاعت کسی اور کی کی جائے تو یہ منافقت ہے اور جھوٹی پرستش ہے۔ اطاعت کے بغیر ہر پرستش بے معنی ہے اور اطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ مطاع جس چیز کا حکم دے اسے بجا لایا جائے اور جس شے سے روکے رک جایا جائے۔ وہ جسے حلال بتائے اسے حلال سمجھا جائے اور جسے حرام قرار دے اسے حرام تصور کیا جائے۔ کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے کا اختیار جیسا کہ حضورؐ نے بتایا صرف اسی کو ہے جو رب ہے۔ جو رب نہیں وہ حلال یا حرام کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔ اس ربانی حق کو جو اختیار کرے وہ دراصل رب بنتا ہے اور جو کسی کے لیے اس حق کو تسلیم کرے وہ اسے رب بناتا ہے۔ رب چونکہ صرف اللہ تعالیٰ ہے اس لیے تحریم و تحلیل کا حق اس نے کسی انسان کو نہیں دیا حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا اختیار نہیں کہ اپنی مرضی سے کسی شے کو

مثال ہے۔ اسی طرح کی باتیں ہیں جن کی وجہ سے کسی شے کو حلال یا حرام قرار دیا گیا ہے۔ اور اسے نظم امت باقی رکھنے کے لیے مان بھی لینا چاہیے لیکن ایسی تحلیل و تحریم کوئی مستقل قانون نہیں اس لیے اس میں مصالح وقت کے مطابق ترمیم و تنسیخ بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن خدا کا قائم کردہ حلال و حرام منسوخ نہیں ہو سکتا۔
ہمارے معاشرے میں یہ عجیب رجحان پایا جاتا ہے کہ شرح وقایہ کی کوئی چیز تو کسی حالت میں بھی منسوخ نہیں ہو سکتی لیکن قرآن کی بہت سی آیات منسوخ ہیں۔ یا للعجب۔

(محمد جعفر)

---

ثقافت
مارچ ۱۹۶۱ء
رہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS OF
# THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مارچ سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۳



سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

# تاثرات

کانگو میں لومبا اور ان کے دو ساتھی قتل کر دیے گئے تو ساری دنیا میں اس ظلم کی شدید مذمت کی گئی۔ لیکن اسی زمانہ میں بھارت کے صوبۂ مدھیا پردیش کے چار اضلاع میں بے گناہ مسلمانوں کا قتل عام ہوا، لوگ زندہ جلا دیے گئے اور جبل پور، ساگر میں کئی سو گاؤں تباہ ہو گئے تو پاکستان کے سوا کسی اور ملک نے ایک مظلوم اقلیت پر فرقہ پرست اکثریت کے انسانیت سوز مظالم کے خلاف احتجاج تک نہ کیا۔ اس میں شک نہیں کہ لومبا کا قتل ایک ظالمانہ فعل ہے اور ہر ظلم قابلِ نفرت ہوتا ہے لیکن اس قتل کو غیر معمولی اہمیت اس لیے حاصل ہو گئی کہ روس نو آزاد شدہ افریقی ممالک پر اپنا اثر قائم کرنے کی پوری کوشش کر رہا ہے اور مسٹر لومبا روس کے بڑے حامی تھے۔ چنانچہ مسٹر کروشچیف اور روس کی زبردست پروپیگنڈہ مشینری نے جو مختلف ممالک میں کمیونسٹ پارٹیوں اور ان کے حامیوں کی وجہ سے ایک عالمگیر قوت بن گئی ہے لومبا کی حمایت میں اس زور شور سے پروپیگنڈہ کیا کہ کانگو کی سیاست سے بالکل ناواقف لوگ ان کو ایک قومی شہید تصور کرنے لگے۔ اس کے برعکس بھارتی مسلمانوں کا قتل عام تمام اقوامِ عالم کے لیے ایک توجہ طلب انسانی مسئلہ ہے۔ اور ایک فرقہ پرست اکثریت کے ہاتھوں اقلیت پر انسانیت سوز مظالم کا جو سلسلہ برسوں سے جاری ہے اس کو ختم کرنے کی موثر تدبیریں اختیار کر کے انسانیت اور انسانی حقوق کا تحفظ کرنا ہر قوم کا ایک انسانی فرض ہے۔ اور مسلم ممالک کے لیے تو یہ مسئلہ انسانی بھی ہے اور دینی بھی۔ لیکن پاکستان کے سوا کسی اور ملک نے اپنی یہ ذمہ داری عملاً محسوس نہیں کی۔ اس میں شک نہیں کہ اس انسانی فرض سے حکومتوں کی بے اعتنائی کا بنیادی سبب سیاسی مصلحتیں ہیں۔ لیکن ایک اور اہم سبب یہ بھی ہے کہ بھارت کا پروپیگنڈہ حقائق پر پردہ ڈال دیتا ہے اور اس کو بے نقاب کرنے کی منظم اور مؤثر کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔

بھارت میں فرقہ پرستی اور مسلم کشی کے چہرہ پر لادینی حکومت اور جمہوریت کا رنگین نقاب پڑا ہوا ہے۔ اور اس ملک کے سب سے بڑے رہنما اور حکمراں پنڈت جواہر لال نہرو کے قول اور عمل میں جو

# ترتیب



---


طابع ناشر
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس۔ لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

# انڈونیشیا

## تین ہزار جزیروں کا ملک

براعظم ایشیا کے جنوب مشرق اور آسٹریلیا کے شمال مغرب میں دنیا کا عظیم ترین مجمع الجزائر واقع ہے جو بحرالکاہل اور بحر الہند میں ہزاروں میل تک پھیلا ہوا ہے۔ اور اس مجمع الجزائر کے تین ہزار جزیروں پر جمہوریۂ انڈونیشیا کی وسیع مملکت مشتمل ہے جس نے تین صدیوں کے بعد ولندیزیوں کے سامراجی اقتدار سے آزادی حاصل کی ہے اور اپنے وسیع رقبے، کثیر آبادی، عظیم معاشی وسائل اور کلیدی محل وقوع کی بنا پر مشرقی ممالک اور بالخصوص اسلامی دنیا میں غیر معمولی اہمیت کی حامل بن گئی ہے۔ انڈونیشیا کے یہ جزیرے جن کا قدیم نام نوسانتارا یعنے درمیانی جزائر تھا ایشیا اور آسٹریلیا کے درمیان ۳۲۰۰ میل تک سمندروں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اس مجموعہ کے عظیم ترین جزائر میں دنیا کا ایک سب سے بڑا جزیرہ بورنیو بھی ہے اور سب سے زیادہ آباد جزیرہ جاوا بھی ہے۔ اس میں ساترہ جیسا وسیع اور اہم جزیرہ بھی شامل ہے اور سلا دیسی بھی۔ اور یہ سب وہ جزیرے ہیں جن کا رقبہ یورپ کے کئی بڑے ملکوں سے بھی زیادہ ہے اور ان میں سے صرف ایک جزیرہ جاوا کی آبادی یورپ کی کئی قوموں کی مجموعی تعداد سے بڑھ کر ہے۔ نہ صرف بڑے جزائر بلکہ اس مجموعہ کے چھوٹے جزیروں میں سے بھی بعض ایسے ہیں جو سابق حکمران ملک ہالینڈ سے بڑے ہیں۔ لیکن ان بڑے بڑے جزائر کے برعکس اس مجموعہ میں دو ہزار کے قریب وہ چھوٹے چھوٹے ٹاپو بھی ہیں جو مونگے جمع ہو جانے یا پہاڑوں کی چوٹیاں ابھر آنے سے نمودار ہو گئے ہیں اور جن میں سے اکثر کی آبادی صرف چند نفوس پر مشتمل ہے

نیا نام | انڈونیشیا اس مجمع الجزائر کا نیا نام ہے۔ پہلے یہ شرق الہند اور ولندیزی شرق الہند کے نام سے مشہور تھا۔ ان جزائر کو انڈونیشیا کا نام سب سے پہلے ایک جرمن ماہر نسلیات پروفیسر اے۔ باسٹن نے ۱۸۸۴ء میں دیا تھا۔ لیکن ولندیزی حکمرانوں نے اس کا نام ولندیزی شرق الہند رکھا تھا اس لیے باسٹن کا رکھا ہوا نام عام نہ ہو سکا۔ جب انڈونیشیا میں قومی تحریک شروع ہوئی اور انڈونیشی طلبا نے ہالینڈ میں بھی اپنی ایک انجمن

تضاد ہے اس سے دوسرے ملکوں کے لوگ بہت کم واقف ہیں۔ پنڈت نہرو ایشیا کی قیادت کا خواب دیکھ رہے ہیں اور اس کی خاطر انسانی اور جمہوری حقوق کا نام لے کر ساری دنیا کے معاملات میں دخل دینا چاہتے ہیں۔ لیکن خود ان کے اپنے ملک میں جہاں ان کی پارٹی برسر حکومت ہے مسلم اقلیت جمہوری و انسانی حقوق سے محروم ہے۔ اور مسلمانوں کی زبان اور ثقافت سے لیکر ان کی جان و مال اور عزت تک کے تحفظ و احترام کے وعدے کبھی شرمندۂ عمل نہیں ہوتے۔ تقسیم ہند کے دوران میں اور اس کے بعد تقریباً تین سال تک بھارت میں قتل و غارت گری کا جو سلسلہ جاری رہا اس کو تو بھارتی لیڈروں نے مشتعل جذبات کا نتیجہ قرار دے کر اپنے دامن سے یہ داغ دھونے کی کوشش کی۔ لیکن ۱۹۵۰ء میں اقلیتوں کی حفاظت کے لیے لیاقت نہرو معاہدہ ہو جانے کے بعد بھی خود یہ معاہدہ کرنے والے پنڈت نہرو کی حکومت میں یہ سلسلہ بدستور جاری رہا اور گذشتہ دس سال کے عرصہ میں بھارت میں پانچ سو سے زیادہ بڑے فسادات ہوئے۔ جن میں منظم طور پر مسلمانوں کو طرح طرح کے مظالم کا نشانہ بنایا گیا اور حکومت کا دامن فرقہ پرستی کی آلائش سے پاک نہ رہ سکا۔ یہ وہ حقیقت حال ہے جس کی عالمگیر تشہیر اور تمام فسادات کی مکمل رپورٹ کی اشاعت پنڈت نہرو اور ان کی لادینی حکومت کو اصلی رنگ میں پیش کر سکتی ہے۔ تمام سیاسی رکاوٹوں کے باوجود جنوبی افریقہ میں نسلی امتیاز کا مسئلہ اقوام عالم کے سامنے لایا گیا اور اس غیر انسانی سلوک کو ختم کرنے کا مطالبہ روز افزوں شدت اختیار کر رہا ہے۔ بھارت کے مسلمانوں کا مسئلہ تقریباً اسی نوعیت کا اور اس سے بھی زیادہ انسانیت سوز ہے اور اس کو جلد از جلد اقوام متحدہ میں پیش کرنا اور اس کے انسداد کے لیے وسیع پیمانے پر ہمہ گیر جد و جہد کرنا نہایت ضروری ہے۔

---

تعداد میں رہ گئے جو اب جزیرۂ بالی میں آباد ہیں۔ پرتگالیوں اور ولندیزیوں نے اپنے دور اقتدار میں عیسائیت کی اشاعت کی۔ چنانچہ سلاویسی، امبون اور تیمور کے مختلف حصوں میں عیسائی نوآبادیاں قائم ہیں۔ مظاہر پرست نیم وحشی باشندے ہیں جو بورنیو، نیوگینی اور چند دوسرے جزائر کے اندرونی حصوں میں رہتے ہیں۔ لیکن ان کی تعداد رفتہ رفتہ کم ہوتی جا رہی ہے۔

**معاشرت** | انڈونیشی جزائر میں مختلف نسلوں اور ملکوں کے باشندے آئے اور آباد ہوئے۔ پہلے آسٹریلیا، ملایا، چین، فلپائن سے مختلف نسلوں کے باشندے آئے پھر ہندو بھی آنے لگے۔ اور ان کے بعد عرب اور جنوب مغربی ہندوستان سے مسلمان آئے۔ یہ سب انڈونیشیا کی تہذیب، ثقافت، رسوم ورواج اور زبان پر اثر انداز ہوئے۔ اور اپنا مذہب پھیلایا۔ پھر آخر میں فرنگی تاجر آئے اور ولندیزیوں کی حکومت قائم ہو گئی جو تین صدیوں سے زیادہ اس ملک کی تہذیب و تمدن کو متاثر کرتی رہی۔ ان مختلف اثرات کے تحت انڈونیشیا میں مختلف تہذیبوں کے نمونے پائے جاتے ہیں۔ نیوگینی، بورنیو اور بعض دوسرے جزائر کے اندرونی علاقوں میں ایسے آدم خور وحشی بھی ہیں جو غاروں میں رہتے اور برہنہ پھرتے ہیں اور ان کے برعکس جاوا اور سماترہ کے بڑے شہروں میں نہایت مہذب اور ترقی یافتہ لوگ بھی موجود ہیں۔ نہ صرف مختلف جزیروں بلکہ ایک جزیرہ کے ساحلی اور اندرونی علاقوں کے باشندوں میں بھی حیرت انگیز فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ماقبل تاریخ زمانہ کے نیم وحشی معاشروں سے لے کر جدید ترین مغربی تہذیب تک معاشری و تمدنی ارتقاء کے مختلف مدارج کے نمونے اس ملک میں نظر آتے ہیں۔

**زبان** | انڈونیشیا کی جغرافی کیفیت اور تاریخی ارتقاء نے اس ملک کے مختلف علاقوں میں انتہائی تضاد پیدا کر دیا ہے۔ اور اس کا اثر تہذیب و تمدن اور معاشرت کے دوسرے شعبوں کی طرح زبان پر بھی پڑا ہے۔ چنانچہ انڈونیشیا میں ۲۵۰ کے قریب زبانیں اور بولیاں بولی جاتی ہیں۔ ان میں ملایائی اور جاوی اہم ترین زبانیں ہیں۔ جاوی ملک کے باشندوں کی اکثریت کی زبان ہے لیکن صرف جاوا تک محدود ہے۔ اس کے برعکس ملایائی زبان ملک کے تمام حصوں میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ اس بنا پر قومی اتحاد پیدا کرنے کے لیے جب ایک زبان کو اختیار کرنا ضروری سمجھا گیا تو ملایائی کو انڈونیشی زبان کا نام دے کر قومی زبان بنایا گیا اور اسی حیثیت سے اس کو ترقی دی گئی۔ ان دو زبانوں کے علاوہ سونڈانی، مادورائی، آچیائی، کباؤنی، بوگینی، توروجائی اور بنجر ماسینی بھی اس ملک کی علاقائی زبانیں ہیں۔ اور ان کا اپنا الگ رسم الخط بھی ہے۔ دوسری زبانوں کی حیثیت زیادہ تر مقامی بولیوں جیسی ہے۔ پہلے ملایائی زبان عربی رسم الخط میں لکھی جاتی تھی۔ لیکن ولندیزیوں نے اس کو لاطینی

قائم کرلی تو انہوں نے ولندیزی شرق الہند کو سامراجیوں کا رکھا ہوا نام قرار دے کر اپنے ملک کو انڈونیشیا کہنا شروع کیا۔ چنانچہ ۱۹۲۱ء میں انڈونیشی طلباء نے اپنی انجمن کا نام انڈونیشی مجلس رکھا اور اپنے ملک کو انڈونیشیا کہنے کی قرارداد منظور کی۔ اس کے بعد محبانِ وطن اس ملک کو انڈونیشیا کہنے لگے۔ اور ۱۹۲۸ء میں جب انقلاب پسند نوجوانوں نے ایک ملک، ایک قوم اور ایک زبان کا نعرہ بلند کیا تو اپنے ملک کا انڈونیشیا کہنے کے لیے وسیع پروپیگنڈا شروع کر دیا۔ ولندیزیوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ لیکن دوسری عالمی جنگ کے دوران میں جب جاپانیوں نے اس ملک پر قبضہ کر لیا تو اہل ملک کو خوش کرنے کے لیے اسے انڈونیشیا کہنا شروع کیا۔ اور آخر کار اگست ۱۹۴۵ء میں جب آزادی کا اعلان کیا گیا تو سرکاری طور پر ملک کا نام انڈونیشیا رکھا گیا۔

**رقبہ اور آبادی** | انڈونیشیا کا مجموعی رقبہ ۰۰۰ ۷۳۵، مربع میل ہے، اور آبادی ۸ کروڑ کے قریب ہے۔ رقبے کا بہت بڑا حصہ سماترہ، جاوا، بورنیو اور سلاویسی پر مشتمل ہے۔ رقبے کے اعتبار سے ایک بہت علاقہ ایریان یا نیوگینی ہے جو اب تک ولندیزیوں کے قبضے میں ہے۔ ۸ کروڑ آبادی میں سے صرف جزیرۂ جاوا کی آبادی ۵ کروڑ سے زیادہ ہے۔ اور سماترہ کی آبادی ایک کروڑ کے قریب ہے۔ باقی ماندہ جزائر کی آبادی بہت کم ہے۔ اور یہاں جاوا کی آبادی کو منتقل کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔ یہ منتقلی اس لیے ضروری ہے کہ جاوا میں آبادی کی کثرت ایک پریشان کن مسئلہ بن گئی ہے۔ اور دوسرے جزائر میں آبادی کی قلت دشواریاں پیدا کر رہی ہے۔

**باشندے** | انڈونیشیا میں کئی نسلوں کے باشندے آباد ہیں جن میں زیادہ تعداد ملایائی، جاوی اور پاپوائی نسلوں سے تعلق رکھتی ہے۔ اندرونی علاقوں میں زنگی اور آسٹریلیا کے قدیم باشندوں کی نسل کے لوگ بھی پائے جاتے ہیں جن میں بونے بھی شامل ہیں۔ ماقبل تاریخ زمانہ میں تو ان جزائر میں صرف پست قد کے سیاہ فام وحشی آباد تھے۔ پھر رفتہ رفتہ دوسری نسلوں کے باشندے آنے لگے۔ اور آخر کار ملایائی نسل کے باشندے تمام جزائر میں پھیل گئے۔ نئے آنے والے قدرتی طور پر پہلے ساحلی علاقوں میں آباد ہوئے اور یہاں ان کی بستیاں قائم ہو گئیں۔ اور پھر ملایائی نسل نے اتنی ترقی کی اور اس قدر پھیلی کہ آج انڈونیشی جزائر میں بڑی تعداد اسی نسل کے باشندوں کی ہے۔

**مذہب** | انڈونیشیا میں مسلمان بہت بڑی اکثریت میں ہیں۔ ۸ کروڑ آبادی میں ½ ۷ کروڑ مسلمان ہیں اور ۴۵ لاکھ کے قریب دوسرے مذاہب کے پیرو اور مظاہر پرست ہیں۔ ایک ہزار سال پہلے اس ملک کے باشندے بدھ مت اور ہندو مت کے پیرو تھے۔ پھر رفتہ رفتہ یہاں اسلام پھیل گیا اور ہندو بہت ہی تھوڑی

ہے۔ اس کی پیداوار میں زیادہ اہم ربر، گرم مسالے، چاول، جوار، آلو، سویابین، مونگ پھلی، چائے، تمباکو، کافی، کوکو، ناریل، سپاری، سنے شکر، روئی۔ اور سنکونا کی چھال ہیں۔ عمارتی لکڑی بھی بکثرت پائی جاتی ہے۔ آبادی کی بہت بڑی اکثریت کا پیشہ زراعت، گلہ بانی اور ماہی گیری ہے۔ انڈونیشی کاشتکار چھوٹے چھوٹے کھیتوں پر دقیانوسی طریقوں سے کاشت کرتے ہیں اور افلاس زدہ ہیں۔ ولندیزیوں نے بڑے بڑے فارم اور پلانٹیشن قائم کیے تھے اور ان سے کثیر دولت کماتے تھے۔ معدنیات کے اعتبار سے بھی انڈونیشیا بہت دولت مند ہے۔ اور کوئلہ، پیٹرول اور قدرتی گیس کے بڑے ذخائر ہیں۔ ان کے علاوہ ٹین، سونا، چاندی اور تانبہ بھی خاص معدنیات ہیں۔ ولندیزیوں نے ان معدنیات سے بھی خود ہی فائدہ اٹھایا اور صنعت و تجارت پر بھی وہی قابض رہے۔ اس طرح انڈونیشیا کی دولت سے خود انڈونیشی محروم رہے اور ان کے قائم کردہ معاشی نظام نے ملک کی اقتصادی حالت کو کچھ اس طرح بگاڑ دیا تھا کہ اتنی کثیر قدرتی دولت کا مالک ہونے کے بعد بھی یہ ملک اپنی اقتصادی حالت کو اب تک درست نہ کر سکا۔ چنانچہ کمیونسٹ اور دوسرے تخریب پسند عناصر اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور معاشی نظام کی کمزوری سیاسی استحکام میں بھی دشواریاں پیدا کرتی ہے۔

**تاریخ** انڈونیشیا میں تاریخ نویسی کی ابتدا مسلمانوں کے عہد میں ہوئی اور اس سے قبل مختلف زمانوں کی تاریخ کے ماخذ بعض قدیم آثار اور چند ایسی داستانوں تک محدود ہیں جو سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی آئی ہیں۔ ان آثار و روایات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ملایائی باشندوں کے بعد سنہ عیسوی کے آغاز میں ہندوستانی آباد کار انڈونیشیا آنے لگے۔ یہاں انہوں نے ہندو مذہب پھیلایا اور ہندو تہذیب کو ترقی دی اور چند صدیوں کے بعد ان کی حکومتیں بھی قائم ہو گئیں۔ بارہویں صدی میں اسلام کی اشاعت شروع کی گئی اور اس میں اتنی کامیابی ہوئی کہ آج انڈونیشیا میں ۹۰ فی صد آبادی مسلمان ہے۔ اسلام نہ صرف ہندو مذہب پر غالب آیا بلکہ مسلمانوں نے بڑی بڑی سلطنتیں بھی قائم کر لیں۔ لیکن مسلمانوں کے عہد حکومت میں بھی غیر ملکی تاجروں کی آمد کا سلسلہ جاری رہا۔ جس طرح پہلے چینی، ہندی اور عرب آئے تھے اسی طرح مسلمانوں کے عہد میں فرنگی آئے اور آخر کار ولندیزیوں نے اس ملک پر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ اگرچہ ولندیزیوں کی مقاومت کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا تاہم ان کو پوری بالادستی حاصل تھی اور وہ تین سو برس تک حاکم بنے رہے۔ دوسری عالمی جنگ نے ولندیزی اقتدار پر کاری ضرب لگائی اور آخر کار ۱۹۴۵ء میں انڈونیشیا نے آزادی کا اعلان کر دیا۔ اس کے بعد آزادی کی جنگ شروع ہوئی جس میں

رسم الخط سے بدل دیا جو اب تک جاری ہے۔ لیکن اہل ملک کا یہ مطالبہ ہے کہ عربی رسم الخط پھر اختیار کیا جائے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ ولندیزیوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے لیے رسم الخط بدل دیا تھا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ اس دینی اور علمی خزانہ اور ثقافتی ورثہ سے محروم ہوگیا جو عربی رسم الخط میں موجود تھا۔ اور اب اس سے استفادہ کے لیے پھر عربی رسم الخط اختیار کرنا ضروری ہے۔ ولندیزیوں کے زمانہ میں بھی دینی مدارس نے عربی رسم الخط کو جاری رکھا تھا اور اب اس ملک کی تمام اسلام پسند جماعتیں پھر اس کو اختیار کر لینے کی جدوجہد کر رہی ہیں۔

**آب وہوا** انڈونیشیا بہت گرم منطقہ میں واقع ہے۔ اور خط استوا متعدد جزائر میں سے گزرتا ہے۔ چنانچہ اس ملک میں نہ تو سردی ہوتی ہے اور نہ بہار یا خزاں کا موسم آتا ہے۔ صرف گرمی کا موسم رہتا ہے جس میں کبھی بارش ہوتی ہے اور کبھی خشکی رہتی ہے۔ کہیں سخت گرمی ہوتی ہے۔ کہیں آب وہوا گرم اور مرطوب ہے اور کہیں سمندر کی قربت اور پہاڑوں کے بلند سلسلوں کی وجہ سے موسم خوشگوار ہوتا ہے۔ بعض جزائر تو بالکل بنجر اور ویران ہیں۔ لیکن اکثر جزیرے بڑے زرخیز اور شاداب ہیں اور ان کی سرسبزی و شادابی موسم پر بھی اچھا اثر ڈالتی ہے۔ اسی طرح انڈونیشیا میں گرمی کا موسم بھی مختلف مدارج اور مختلف کیفیتوں میں پایا جاتا ہے۔

**آتش فشاں پہاڑی سلسلے** انڈونیشی جزائر میں آتش فشاں پہاڑوں کے زبردست سلسلے ہیں۔ جو نہ صرف ایک جزیرہ کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک چلے گئے ہیں بلکہ ان کا سلسلہ متعدد جزائر میں قائم ہے۔ چنانچہ جزائر مالوکا سے سماترہ تک یہی کیفیت پائی جاتی ہے۔ ان میں کچھ سلسلے بہت بڑے ہیں اور ان کی بلند چوٹیاں ہیں۔ بہت سے آتش فشاں اب بھی لاوا اگلتے ہیں۔ اکثر جزیروں پر لاوا کی تہ چڑھی ہوئی ہے۔ اور یہ زرعی اور معدنی دولت سے مالا مال ہیں۔ انڈونیشیا کے جزائر اپنی قدرتی دولت کے لیے قدیم زمانہ سے مشہور ہیں۔ اور اسی دولت کو حاصل کرنے کے لیے مختلف قوموں کے باشندوں نے اس کو اپنا وطن بنایا اور مختلف ملکوں کے تاجر تمام خطرات کا مقابلہ کرکے یہاں پہنچتے تھے۔ یورپ میں یہ جزائر سونے اور گرم مسالوں کی سرزمین کے نام سے مشہور تھے اور انہی کی اجارہ کے لیے فرنگی تاجروں نے اس ملک کے مختلف علاقوں پر اپنا اقتدار قائم کرنے کی کوشش کی جس کا آخری نتیجہ ولندیزیوں کی حکومت کی شکل میں نکلا اور اہل انڈونیشیا تین صدیوں تک غلام بنے رہے۔

**پیداوار اور معدنیات** انڈونیشیا زرعی پیداوار اور معدنیات کے اعتبار سے بہت اہم ملک

زرخیز جزیرہ ہے۔ اس کا رقبہ تو پورے ملک کا صرف ۷ فی صد ہے لیکن اس کی آبادی پورے ملک کی آبادی کی ۷۰ فی صدی ہے۔ جاوا کے ۴۸۵۰۰ مربع میل رقبے میں ۵ کروڑ ۲۰ لاکھ انسان آباد ہیں جو جاوی، ملایائی اور سوندانی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ مغربی ساحل سے مشرقی ساحل تک اور وسط میں پہاڑی سلسلے ہیں جن میں کئی آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ مشرق میں لاوے سے بنا ہوا میدان ہے۔ اس کے علاوہ وسطی اور مغربی میدان بھی ہیں جہاں بڑی گنجان آبادی ہے۔ اور میدانی علاقے نہایت زرخیز ہیں۔ چنانچہ پورے رقبے کا ۶۰ فی صد حصہ زیر کاشت ہے۔ ۹۰ فی صد آبادی زراعت پیشہ ہے اور دیہاتوں میں رہتی ہے۔ چاول کی کاشت سب سے زیادہ ہوتی ہے اور آبپاشی کا انتظام بہت اچھا ہے۔ جاوا کی آب و ہوا گرم ہے اور بارش زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ جزیرہ نہایت سرسبز و شاداب ہے اور جنگلوں میں اعلیٰ قسم کی لکڑی کی افراط ہے۔ چاول کے علاوہ کپاس، ربر، نے شکر، تمباکو، چائے، کوکو، سنکونا، ناریل، گرم مسالے اور میوے جاوا کی خاص پیداوار ہیں۔

جاوا انڈونیشیا کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ حصہ ہے۔ یہ سیاست، تجارت، صنعت و حرفت، اور تعلیم و ثقافت کا مرکز ہے۔ بڑے بڑے شہر ہیں اور عمدہ سڑکیں اور ریلیں ہیں۔ اور جدید تہذیب کی سہولتوں سے یہ جزیرہ سب سے زیادہ فیض یاب ہوا ہے۔ جاوا میں سب سے بڑا اور اہم ترین شہر جکارتا ہے جو جمہوریۂ انڈونیشیا کا دارالحکومت ہے۔ اس کو ولندیزیوں نے آباد کرکے بٹاویا نام رکھا تھا لیکن آزادی کے بعد جکارتا کے نام سے مشہور ہوا۔ ولندیزیوں نے اس شہر کو خوب ترقی دی اور اب بھی یہ شہر نہ صرف سیاست و تجارت بلکہ علم و ثقافت کا بھی مرکز ہے۔ جاوا کا دوسرا بڑا شہر باندونگ ہے جو اپنے حسن و دلکشی کے لیے مشہور ہے۔ سورابایا اور سمارانگ مشہور بندرگاہ اور بہت بڑے تجارتی مرکز ہیں۔ جنوب میں مالانگ اور شمال میں بوگر خوشگوار آب و ہوا اور دلکش مناظر کے لیے مشہور ہیں۔ جوگجاکارتا اور سولو یا سوراکارتا اہم ترین تاریخی شہر ہیں جو قومی تحریک اور جنگِ آزادی کے بھی مرکز تھے۔ اور بانتن جاوا کا ایک مشہور روحانی مرکز ہے۔ جنوب مشرقی ساحل پر گریسک ہے جو اس جزیرہ میں اسلام کی اشاعت کا پہلا مرکز تھا۔

**مادورا** جاوا سے متصل جزیرۂ مادورا ہے۔ جسے جاوا کا ہی ایک حصہ کہنا چاہیے۔ مادورا کا رقبہ ۲۷۴۵ مربع میل اور آبادی ۲۰ لاکھ ہے۔ آب و ہوا مشرقی جاوا جیسی ہے۔ چاول، جوار، کافی، کوکو، ناریل اور میوے خاص پیداوار ہیں۔ اکثریت کا پیشہ زراعت ہے اس کے بعد گلہ بانی اور ماہی گیری کرنے والوں

انڈونیشی کامیاب ہوئے۔ اور دسمبر ۱۹۴۹ء میں جمہوریۂ انڈونیشیا مقتدر اعلیٰ مملکت بن گیا۔

**سیاسی اتحاد** تضاد انڈونیشیا کی ایک نمایاں ترین خصوصیت ہے جو زندگی کے تقریباً تمام اہم شعبوں میں نظر آتا ہے۔ اور مختلف جزیروں اور علاقوں میں علاحدگی پیدا کرنے والے عناصر اور رجحانات قومی اور سیاسی اتحاد قائم کرنے والے عناصر سے زیادہ قوی ہیں۔ مختلف جزائر کے محل وقوع مخصوص حالات، معاشی مفادات، تہذیب و ثقافت اور تاریخی ارتقاء نے ان کو جداگانہ سیاسی وحدتیں بنادیا تھا اور اب ان تمام وحدتوں کو ایک متحدہ قومی مملکت کی شکل میں مربوط کردیا گیا ہے۔ لیکن مرکز گریز طاقتیں اور تضاد پیدا کرنے والے عناصر اس قدر قوی ہیں کہ متحدہ مملکت کے قیام کے بعد بھی مختلف جزائر میں بغاوتوں کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ علاحدگی پسند اور مرکز گریز طاقتوں کے مقابلے میں انڈونیشیا میں اتحاد پیدا کرنے کا سب سے بڑا اور موثر ذریعہ جو تمام جزائر میں مشترک ہے اسلام کی وحدت آفریں طاقت ہے اور اس سے کام لینے کی پوری کوشش بھی کی گئی ہے۔ چنانچہ انڈونیشی تحریک آزادی کے دور اول کے رہنماؤں نے ایک ملک گیر اسلامی تنظیم شرکت اسلام قائم کرکے اسلام ہی کو ملک میں سیاسی بیداری پیدا کرنے کا ذریعہ بنایا اور اعلانِ آزادی کے بعد انڈونیشیا کے دانش مند اور حقیقت شناس زعماء نے اسی بنیاد پر اس ملک کی عظیم ترین سیاسی جماعت مجلس شوریٰ مسلمی انڈونیشیا (ماشومی) قائم کی اور اس تنظیم کے رہنماؤں نے تمام منتشر جزائر اور علاحدگی پسند علاقوں کو ایک رشتہ میں منسلک کرکے متحدہ جمہوری مملکت کے قیام کی راہ ہموار کردی۔ یہ متحدہ مملکت ابھی ابتدائی حالت میں ہے اور اس کی ترقی و استحکام اور اس کے مستقبل کا انحصار اس بات پر ہے کہ انڈونیشیا کے باقتدار رہنماؤں کے نظریات اسلام سے متصادم نہ ہوں بلکہ اس سے پوری ہم آہنگی پیدا کرکے اس نوخیز مملکت کی بنیادوں کو مستحکم بنائیں۔

**بڑے اور اہم جزیرے** آزادی ملنے کے بعد جب انڈونیشیا کے تمام جزائر پر مشتمل ایک متحدہ مملکت قائم کی گئی ہے تو پورے ملک کو انتظامی اعتبار سے دس صوبوں میں تقسیم کیا گیا جو وحدانی نظام حکومت سے منسلک ہیں۔ یہ تقسیم آبادی کا لحاظ رکھ کر کی گئی ہے اس لیے جاوا اور سماترہ میں کئی صوبے بن گئے ہیں۔ ورنہ قدرتی طور پر یہ ملک چند بڑے جزیروں اور چھوٹے جزائر کے چند مجموعوں میں منقسم ہے ان بڑے جزیروں اور چھوٹے جزائر کے مجموعوں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

## جاوا

جمہوریۂ انڈونیشیا میں جاوا کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ یہ سب سے اہم اور سب سے زیادہ آباد

اور مرطوب ہے اور بیشتر علاقے نہایت سرسبز و شاداب ہیں۔ مغربی حصے میں اونچے پہاڑوں کا سلسلہ ہے جن میں ایک سو کے قریب آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ ان پہاڑوں سے کئی دریا نکلتے ہیں جو مشرقی میدانوں کو سیراب کرتے ہیں۔ باشندوں کی اکثریت زراعت پیشہ ہے۔ اور چاول بہ افراط پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ربر، چائے، کافی، تمباکو، گرم مسالے، کپاس، نے شکر، ناریل، ساگو دانہ، مونگ پھلی، سپاری، لونگ اور گمبیر اس جزیرہ کی خاص پیداوار ہیں۔ اور معدنیات میں کوئلہ، پٹرول، ٹین، سونا، چاندی، تانبہ، گندھک، سرمہ، سنگ مرمر اور رنگین پتھر زیادہ اہم ہیں۔ سماترہ کے گھوڑے اور دوسرے مویشی بھی بہت اعلیٰ قسم کے ہوتے ہیں۔

سماترہ کا سب سے بڑا شہر میڈان ہے جو شمال مشرق میں واقع ہے۔ اور ربر، چائے، تمباکو، گرم مسالے اور ناریل کی تجارت کا بہت بڑا مرکز ہے۔ یہاں پٹرول صاف کرنے کا ایک کارخانہ بھی ہے۔ میڈان خوبصورت شہر ہے اور اس کے اطراف میں قدرتی مناظر بڑے دلفریب ہیں۔ اس شہر سے قریب ہی سماترہ کی مشہور تفریح گاہ جھیل طوبا ہے جو خوشگوار آب و ہوا اور دلکش مناظر کے لیے مشہور ہے۔ میڈان کے شمال میں آچیہ کا مشہور تاریخی شہر ہے جو مسلمانوں کی حکومت کا بڑا مرکز رہا ہے۔ مغربی سماترہ میں بکی تنگی اور پاڈانگ دو مشہور شہر ہیں۔ اور مشرق میں پالم بانگ ہے جو سماترہ کا دوسرا بڑا شہر اور تجارتی مرکز ہے۔

**بنکا** سماترہ کے مشرقی ساحل سے متصل جزیرۂ بنکا ہے جو کئی اعتبار سے سماترہ ہی کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کا رقبہ ۴۴۰۰ مربع میل اور آبادی ۳ لاکھ ہے۔ بنکا کی زمین خشک اور پتھریلی ہے۔ آب و ہوا گرم و مرطوب ہے اور بارش بہت ہوتی ہے۔ چنانچہ اس جزیرہ میں بڑے گھنے جنگل ہیں جن کو صاف کرکے کھیت بنائے جاتے ہیں۔ زراعت، ماہی گیری اور کان کنی باشندوں کے اہم پیشے ہیں۔ چاول، گرم مسالے، چائے، قہوہ، اور ساگو دانہ خاص پیداوار ہیں۔ اس جزیرہ کی سب سے اہم پیداوار ٹین ہے جو بہت اعلیٰ قسم کی اور بکثرت ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ دنیا میں ٹین کی سب سے زیادہ پیداوار والے علاقوں میں شامل ہے۔ ٹین کی کان کنی حکومت کے زیر انتظام ہے۔ اور اس صنعت کو بڑی ترقی دی گئی ہے۔ جزیرہ کا صدر مقام پنگ کل بنیانگ اور خاص بندرگاہ منتوک ہے۔

سماترہ کی سلطنت پالم بانگ کے سلطان نے سنہ ۱۸۱۲ء میں جزیرۂ بنکا انگریزوں کے حوالے کیا تھا۔ اور انہوں نے سنہ ۱۸۱۴ء میں کوچین کے بدلے میں یہ ولندیزیوں کو دیدیا۔ سنہ ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے قبضہ کرلیا تھا اور ان کی شکست کے بعد یہ پھر ولندیزیوں کو مل گیا تھا۔ لیکن آخر کار جنگِ آزادی کے خاتمہ پر جمہوریۂ انڈونیشیا میں شامل ہوگیا۔

کی تعداد ہے۔ گھنے جنگل ہیں جہاں عمدہ قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ اب پٹرول بھی نکالا جاتا ہے۔ اس جزیرہ میں قدیم ہندو دور کے آثار بکثرت پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہاں کے سب باشندے مسلمان ہیں۔ اس کا اہم شہر بنکولن ہے جو جاوا کے قدیم شہر گریسک کے بالمقابل آباد ہے۔ اس جزیرہ میں ولندیزی سترہویں صدی کے آخر میں آئے تھے اور رفتہ رفتہ سلطان کے اختیارات سلب کر کے اپنا قبضہ جما لیا۔ ۱۹۴۲ء میں جاپان نے اس جزیرہ پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔ اعلانِ آزادی کے بعد جمہوریہ میں شامل ہوا اور جنگِ آزادی میں نمایاں حصہ لیا۔

## سماترہ

جاوا کے بعد انڈونیشیا کا اہم ترین جزیرہ سماترہ ہے جس کا رقبہ ۱۶۷۴۸۰ مربع میل اور آبادی ایک کروڑ ۲۰ لاکھ ہے۔ رقبے کے اعتبار سے یہ جزیرہ ہالینڈ کا تیرہ گنا ہے۔ جاوا کے بعد سب سے زیادہ ترقی یافتہ جزیرہ سماترہ ہے۔ اور تاریخ میں اس کو غیر معمولی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس جزیرہ کے باشندے بہت راسخ العقیدہ مسلمان ہیں۔ انڈونیشیا میں اس جزیرہ سے اسلام کی اشاعت شروع ہوئی تھی اور اصلاح وتجدید کی تحریکوں میں بھی یہ علاقہ پیش پیش رہا۔ علم وفضل کے اعتبار سے سماترہ کو دوسرے جزیروں پر فضیلت حاصل ہے۔ اور مختلف تحریکوں کی قیادت میں سماتری رہنماؤں کو ہمیشہ امتیاز حاصل رہا۔ چنانچہ موجودہ دور کی تحریکِ آزادی میں بھی سوکارنو کے سوا دوسرے ممتاز رہنماؤں کا تعلق زیادہ تر سماترہ ہی سے ہے جن میں حتا، شہریر، ناصر، شریف الدین اور ملا کا بھی شامل ہیں۔

ساتویں صدی میں ہندو آباد کار سماترہ آنے لگے تھے اور انہوں نے رفتہ رفتہ اپنی سلطنتیں بھی قائم کر لیں۔ بارہویں صدی میں یہاں اسلام کی اشاعت ہونے لگی اور تیرھویں صدی میں عربوں نے کئی ریاستوں پر قبضہ کر لیا۔ پھر مسلمانوں کی بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں۔ سولہویں صدی میں فرنگی تاجر آئے۔ اور آخر کار ولندیزی اقتدار قائم ہو گیا۔ جو تین صدیوں تک برقرار رہا۔ لیکن اس دوران میں بھی آچیہ کی سلطنت آزادی کے لیے برابر جد وجہد کرتی رہی جو بیسویں صدی کے آغاز میں ختم ہوئی۔ قدیم زمانے میں اور پھر ولندیزی دور میں یہاں چینی تاجر بھی بہت آئے۔ چنانچہ اس جزیرہ کے باشندوں میں ملایائی اور عربوں کے علاوہ چینی اور یورپی بھی ہیں۔ اور اندرونی علاقوں میں کچھ نیم وحشی قبائل بھی آباد ہیں۔

خطِ استوا سماترہ کے درمیان سے گذرتا ہے۔ اور بارش بہت ہوتی ہے۔ چنانچہ آب وہوا گرم

جاتے ہیں۔ دوسرے خاندان کا سردار اور اس کے رشتہ دار جن کا درجہ گاؤں کے سردار کے بعد ہوتا ہے اور تیسرے جنگی قیدی اور ان کی اولاد جن کو ادنیٰ ترین طبقہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ ہر خاندان سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے مکان ایک ہی سلسلہ میں ہوتے ہیں۔ اور تمام خاندانوں کے سردار مل کر گاؤں کے سردار کا انتخاب کرتے ہیں۔ ہر گاؤں خود مختار ہوتا ہے لیکن اہم معاملات میں قریب قریب کے گاؤں آپس میں مشورہ کر لیتے ہیں۔ کئی گاؤں کے سردار مل کر ایک مشترکہ سردار منتخب کرتے ہیں جو بنگولو کہلاتا ہے۔ اس کی حیثیت ان تمام بستیوں کے نمائندہ کی ہوتی ہے اور حکومت اس کو سرکاری عہدہ دار کی حیثیت دے کر اس کے توسط سے اس علاقہ کے قبائل سے ربط قائم رکھتی ہے۔

**برطانوی مقبوضات** سیاسی طور پر بورنیو چار حصوں میں منقسم ہے۔ (۱) شمالی بورنیو جو برطانوی محمیہ ہے (۲) برونی جہاں برطانوی اقتدار کے تحت سلطان کی حکومت ہے (۳) سراوک جو برطانوی تاج کی نوآبادی ہے۔ اور (۴) انڈونیشی بورنیو یا کالی منتان جو اس جزیرہ کے بہت بڑے حصے پر مشتمل ہے۔

شمالی بورنیو کا رقبہ ۲۹ ہزار مربع میل اور آبادی ۴ لاکھ ہے۔ اور یہ علاقہ ۱۸۸۱ء میں برطانیہ کے زیر حفاظت آیا تھا۔ ایک انگریزی تجارتی کمپنی نے برونی کے سلطان کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ یہ علاقہ اس کے تفویض کر دے اور سلطان نے اس پر عمل کیا۔ ایک محب وطن رہنما محمد صالح نے مقاومت کی تحریک شروع کر دی جو ۱۹۰۱ء تک جاری رہی۔ لیکن محمد صالح کو شکست ہوئی اور انگریزوں نے اپنی حکومت قائم کر لی۔

برونی کا رقبہ ۲ ہزار مربع میل اور آبادی ۵۰ ہزار کے قریب ہے۔ سب باشندے ملایائی اور مسلمان ہیں۔ دستوری طور پر یہاں کا حاکم ایک سلطان ہے لیکن وہ عملاً انگریز ریزیڈنٹ کا تابع ہے اس ریاست کا مستقر دارالسلام ہے۔ اور تیل اور ربر خاص پیداوار ہیں۔ یہاں پٹرول صاف کرنے کا ایک بڑا کارخانہ بھی ہے۔ اس علاقہ پر مسلمانوں کی حکومت پندرہویں صدی میں شروع ہوئی اور انیسویں صدی میں انگریزی تسلط قائم ہوا۔

سراوک کا رقبہ ۵۰ ہزار مربع میل اور آبادی چھ لاکھ ہے۔ باشندے ملایائی اور مسلمان ہیں۔ پہلے یہ علاقہ بھی برونی کے سلطان کی حکومت میں شامل تھا۔ ۱۸۴۰ء میں بغاوت ہوئی اور ایک انگریز بروک نے سلطان کی مدد کی۔ جس کے صلہ میں سلطان نے اس کو راجہ بنا دیا۔ ۱۸۶۳ء میں انگریزوں نے سراوک

**بلیتون** ساترہ کے قریبی جزائر میں بنکا اور بورنیو کے درمیان جزیرۂ بلیتون واقع ہے جس کا رقبہ ۱۸۶۰ مربع میل اور آبادی ۵۰ ہزار ہے۔ بلیتون سے ملحق ۱۳۵ چھوٹے چھوٹے جزیرے ہیں جن کا مجموعی رقبہ صرف ۹۵ مربع میل ہے۔ ان تمام جزائر کی آب وہوا گرم اور مرطوب ہے۔ اور بارش زیادہ ہوتی ہے۔ بلیتون کے باشندوں کا عام پیشہ زراعت ہے۔ اور دوسرے جزائر میں ماہی گیر آباد ہیں۔ بلیتون کے وسط میں تان یم کا پہاڑی سلسلہ ہے جس میں ٹین کی بڑی بڑی کانیں ہیں۔ اور ان ذخائر کی وجہ سے جزیرہ کی اہمیت ہے۔ بنکا کی طرح اس جزیرہ میں بھی کان کنی کا انتظام ہے۔ جزیرہ کا مستقر اور بندرگاہ تن یونگ پانڈان ہے۔ پالم بانگ کے سلطان نے یہ جزیرہ بھی ۱۸۱۲ء میں انگریزوں کو دیا تھا اور ۱۸۲۴ء میں اس پر ولندیزیوں کا قبضہ ہوا۔ ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے قبضہ کر لیا تھا۔ آزادی ملنے کے بعد یہ جزائر جمہوریہ انڈونیشیا میں شامل ہو گئے۔

## بورنیو (کالیمنتان)

انڈونیشیا کا سب سے بڑا جزیرہ بورنیو ہے جس کو انڈونیشی کالی منتان کہتے ہیں۔ اس کا رقبہ ۲ لاکھ ۹۳ ہزار مربع میل ہے جو انگلستان اور ویلز کے مجموعی رقبے کا پانچ گنا ہے۔ لیکن آبادی صرف ۲۵ لاکھ ہے۔ بورنیو کے باشندے ملی جلی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان میں ملایائی اور چینی زیادہ ہیں۔ بورنیو کے باشندے دو بڑے حصوں میں منقسم ہیں۔ لاؤت اور ڈیاک۔ لاؤت کے لفظی معنی ہیں سمندری لوگ۔ اور یہ نام ملایائی نسل کے باشندوں کو دیا گیا ہے جو زیادہ تر ساحلی علاقوں میں آباد ہیں۔ یہ سب مسلمان ہیں۔ ڈیاک کے لفظی معنی ہیں اندرونی۔ اور یہ نام اندرونی علاقوں میں آباد قدیم باشندوں کو دیا گیا ہے۔ جو نیم وحشی اور مظاہر پرست ہیں۔ ان میں آبان قبائل بھی شامل ہیں۔ جو آدم خور ہیں اور جن کے کئی معاشرتی مسائل کا انحصار انسانوں کے سر کاٹنے پر ہے۔ مثلاً کوئی شخص اس وقت تک شادی نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ دشمنوں کے ۲ سر نہ پیش کرے۔ اسی طرح پوجا اور جادو کرنے کے لیے بھی انسانی سروں کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔

بورنیو کے نیم وحشی باشندوں میں اب تک قدیم گروہی اور قبائلی نظام قائم ہے۔ اندرونی علاقوں میں ان کے چھوٹے چھوٹے گاؤں ہیں جن کا نظام ذات پات کی تفریق پر مبنی ہے۔ گاؤں کے رہنے والے تین طبقوں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک تو گاؤں کا سردار اور اس کے رشتہ دار جو اعلیٰ ترین طبقہ شمار کیے

نے ان علاقوں کو الگ ریاستیں بنا کر جمہوریۂ انڈونیشیا سے علاحدہ کرنے کی کوشش کی تھی لیکن یہ کوشش ناکام رہی اور یہاں کے باشندوں نے آزادی کی جد و جہد میں نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۵۰ء میں جب ولندیزیوں کا قائم کردہ وفاقی نظام ختم کر دیا گیا اور اس کے بجائے وحدانی طرز حکومت کا نفاذ ہوا تو بورنیو کی ریاستیں بھی جمہوریۂ انڈونیشیا کی متحدہ مملکت میں شامل ہو گئیں۔

## سلاویسی (سیلیبز)

بورنیو کے مشرق میں انڈونیشیا کا چوتھا اہم ترین جزیرہ سلاویسی یا سلیبز ہے۔ جس کی شکل مکڑی کی طرح عجیب و غریب ہے۔ اس جزیرہ سے چھوٹے جزیروں کے چند مجموعے بھی ملحق ہیں اور اس کا مجموعی رقبہ ۷۲،۹۸۵ مربع میل ہے۔ آبادی ۵۰ لاکھ کے قریب ہے جو بوگینی، توآلائی، توراجائی مکاسری، منہاسی اور گرونتالی باشندوں پر مشتمل ہے۔ اکثریت مسلمانوں کی ہے اور بوگینی بڑے راسخ العقیدہ اور علم و ادب کے دلدادہ مسلمان ہیں۔ اس جزیرہ میں عیسائیوں کی تعداد بھی کافی ہے جو پرتگالیوں اور ولندیزیوں کے زمانۂ حکومت میں بڑھے ہیں۔ اور میناودان کا مرکز ہے۔ ان کے علاوہ مظاہر پرست بھی آباد ہیں۔

سلاویسی کے تمام علاقے پہاڑی ہیں۔ اونچے پہاڑوں کے سلسلے وسطی اور جنوبی حصوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آب و ہوا گرم اور مرطوب ہے۔ موسم اور زرخیزی کے اعتبار سے ساحلی علاقے بہتر ہیں اور وہاں زیادہ آبادی ہے۔ تمام اندرونی علاقوں میں بہت گھنے وسیع جنگل ہیں اعلیٰ درجہ کی لکڑی اور مختلف قسم کے حیوانات کی کثرت ہے۔ باشندوں کا خاص پیشہ زراعت اور ماہی گیری ہے۔ چاول، جوار، ناریل، املی، کوکو، کافی، نے شکر، روئی، سنکونا، اور ربر خاص پیداوار ہیں۔ اس جزیرہ میں کوئلہ تانبہ، سونا اور دوسری معدنیات بھی کافی مقدار میں ہیں۔ لیکن یہاں یہ روایت عام ہے کہ کان کنی سے بزرگوں کی روحوں کو تکلیف ہوتی ہے اس لیے معدنیات سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکا اور کان کنی کا سلسلہ اب شروع ہوا ہے۔

سلاویسی کا صدر مقام مکاسر ہے۔ جو جنوب مغرب میں واقع ہے۔ یہ ایک بڑا شہر، تجارتی مرکز اور اہم بندرگاہ ہے۔ یہاں پرتگالیوں، ولندیزیوں اور انگریزوں کی تجارتی کوٹھیاں بھی تھیں۔ دوسرا بڑا شہر میناڈو ہے جو منہاسا کے علاقے میں ہے اور عیسائیت کا قدیم مرکز ہونے کی وجہ سے مشہور

کو برونی سے الگ ریاست تسلیم کر لیا اور یہاں انگریز راجہ حکومت کرنے لگے۔ ۱۹۴۶ء میں راجہ نے یہ علاقہ برطانوی تاج کے حوالے کر دیا۔ اور اس کو تاج کی نو آبادی قرار دے کر گورنر مقرر کیا گیا جس کا مستقر کوچنگ ہے۔ یہاں پٹرول کافی مقدار میں نکلتا ہے۔ معدنیات میں کوئلہ اور سونا بھی اہم ہیں۔ اور ربڑ، گرم مسالے، ناریل اور کافور خاص پیداوار ہیں۔ برطانیہ کے تحت علاقوں میں پٹرول بڑی مقدار میں نکلتا ہے اور ان علاقوں پر انگریزی قبضہ برقرار رہنے کا یہی بنیادی سبب ہے۔

**کالیمنتان** | انڈونیشی بورنیو یا کالی منتان کا رقبہ ۲۱۰۰۰۰ مربع میل ہے اور آبادی ۲۵ لاکھ ہے۔ ملایائی نسل کے باشندے بڑی اکثریت میں ہیں اور یہ سب مسلمان ہیں۔ ابتدا میں ملایائی صرف ساحلی علاقوں میں آباد ہوئے تھے پھر رفتہ رفتہ اندرونی علاقوں میں بھی پھیل گئے۔ جزیرۂ بورنیو کے شمالی حصہ پر سلطان سولو کا اقتدار تھا اور انگریزوں نے اس سے معاہدہ کر کے ان علاقوں پر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ باقی ماندہ جزیرۂ بانتم کے سلطان کے قبضہ میں تھا اور ولندیزیوں نے اس سے معاہدہ کر کے تجارتی اجارہ داری حاصل کر لی۔ یہ معاہدہ ولندیزیوں کے سیاسی قبضہ کا ذریعہ بن گیا۔ عوام نے اس معاہدہ کے خلاف بغاوت کر دی جس کا سلسلہ تیس سال تک جاری رہا۔ لیکن آخر کار ولندیزی تسلط قائم ہو گیا۔

بورنیو کے تمام علاقے پہاڑی ہیں۔ اور اونچے پہاڑوں کے سلسلے بھی ہیں۔ جن سے کئی دریا نکلتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہاں بارش بھی بہت ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ جزیرہ بہت سرسبز ہے اور گھنے جنگل کثرت سے ہیں۔ جن میں عمدہ قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ کالی منتان کے باشندے زراعت پیشہ ہیں۔ اور بڑے پیمانے پر چاول کی کاشت ہوتی ہے۔ ربر کی کاشت کو بھی بہت ترقی دی گئی ہے۔ ان کے علاوہ تمباکو، چائے، سنکونا، گرم مسالے، جوار، ساگودانہ، نے شکر اور مختلف اقسام کے میوے بھی یہاں کی خاص پیداوار ہیں۔ اس علاقے کی معدنیات میں پٹرول، مختلف اقسام کے ہیرے، سونا، لوہا، تانبہ، کوئلہ، گندھک، اور جستانی رنگ بہت اہم ہیں۔ بورنیو میں حیوانات بھی بکثرت ہیں اور ان کی بعض عجیب و غریب قسمیں ہیں جن میں اورانگ ہوتا یا بن مانس اور اڑنے والی بڑی بڑی چھپکلیاں جو ڈراکو کہلاتی ہیں قابل ذکر ہیں۔

انتظامی طور پر کالی منتان کے دو حصے کیے گئے ہیں۔ جنوبی اور مغربی۔ بنجر ماسین کالی منتان کا صدر مقام اور خاص شہر و بندرگاہ ہے اور پونتیانا ک مغربی علاقہ کا مستقر ہے۔ ولندیزیوں

کی - اور شمالی جزائر پر بھی قبضہ کر لیا - ان جزیروں کے ولندیزیوں کو نیوگینی کا وسیع جزیرہ بھی مل گیا جو سلطان ترناتے کے قبضے میں تھا۔

ہلماہیرا | جزائر مالوکا میں سب سے بڑا جزیرہ ہلماہیرا ہے جو ترناتے گروپ میں شامل ہے ۔ اس کا رقبہ ۶۵۰۰ مربع میل اور آبادی لاکھ ہے ۔ یہاں کے باشندے ملایائی ، پالینیشی اور پاپوائی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اکثریت مسلمانوں کی ہے ۔ کچھ عیسائی اور مظاہر پرست بھی ہیں ۔ ہلماہیرا سلاویسی سے بہت مشابہ ہے ۔ چنانچہ اس کی شکل ، آب و ہوا ، پیداوار وغیرہ سلاویسی کے مانند ہے ۔ اس جزیرہ کی زمین چٹانی ہے ۔ اونچے پہاڑوں کے سلسلے ہیں ۔ شمال میں کئی آتش فشاں چوٹیاں ہیں ۔ پہاڑوں کے دامن میں گھنے جنگل ہیں ۔ پرتگالی اور ہسپانوی اس جزیرہ سے خوب واقف تھے اور انہوں نے اس کے گرد سفر کر کے نقشے بنائے تھے ۔ ۱۶۶۳ء میں ترناتے کے سلطان کی مدد سے ولندیزی اس جزیرہ میں داخل ہوئے اور اپنا اثر جما لیا ۔ شاہی خاندان کے ایک فرد ابوالحسن نے ۱۸۶۵ء میں آزادی کے لیے جنگ شروع کی لیکن ناکام ہوا ۔ اور جاپانیوں کی آمد تک ولندیزی تسلط قائم رہا ۔

ترناتے | شمالی مجموعے کا ایک اہم اور مشہور جزیرہ ترناتے ہے ۔ اس کا رقبہ صرف ۲۵ مربع میل اور آبادی ۴۰ ہزار ہے ۔ جو ملایائی ، عربی اور پاپوائی نسل کے مسلمان ہیں ۔ جزیرہ کا صدر مقام ترناتے ہے جو اس پورے گروپ کا بھی انتظامی مرکز ہے ۔ اس جزیرہ میں بھی آتش فشاں پہاڑ ہیں جو لاوا برساتے رہتے ہیں ۔ ساحلی علاقہ سرسبز و شاداب ہے ۔ اور گرم مسالے ، چاول ، جوار ، کافی ، ساگو دانہ اور مختلف قسم کے میوے خاص پیداوار ہیں ۔ یہ جزیرہ ایک زمانے میں گرم مسالوں کے لیے بہت مشہور تھا ، اور اب بھی ان کی تجارت کا مرکز ہے ۔ ترناتے کے سلطان طاقتور حکمراں تھے ۔ اور تاریخ میں ترناتے کو بڑی اہمیت حاصل تھی ۔ سولہویں صدی میں یہ سلطنت یورپ میں گرم مسالوں کی منڈی کے نام سے مشہور ہو گئی تھی ۔ پرتگالی تاجروں نے سلطان سے تجارتی حقوق حاصل کیے ۔ لیکن جب وہ سیاست میں مداخلت کرنے لگے تو نکال دیے گئے ۔ ان کی سازشوں کے جواب میں سلطان نے ولندیزیوں سے دوستی کی اور اس سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے کئی جزیروں پر قبضہ کر لیا ۔ آخر کار ۱۸۸۲ء میں ولندیزیوں نے سلطان سے معاہدہ کی خلاف ورزی کی اور اس کو اپنا ماتحت بنا لیا ۔ ۱۹۴۲ء میں جاپانی قبضہ تک ولندیزی اقتدار قائم رہا ۔

تدورے | ترناتے کے جنوب میں ایک اور پہاڑی جزیرہ تدورے ہے جو مسلمانوں کی ایک طاقتور

ہے۔ شمال میں ایک بڑا شہر گورن تالو ہے اور شمال مشرق میں منہاسا ہے۔ مشرقی اور مغربی ساحل پر کئی اور اہم بندرگاہیں بھی ہیں۔

اس جزیرہ میں پرتگالی ۱۵۱۲ء میں آئے۔ سلطان مکاسر نے ان کی اور انگریزوں کی سرپرستی کی۔ انگریزوں نے قبضہ کرنا چاہا۔ اور سلطان اور ولندیزیوں کو شکست دی۔ ۱۶۰۰ء سے ولندیزی آباد کار بھی آنے لگے۔ اور مقامی باشندوں سے طویل کش مکش کے بعد ۱۸۶۱ء میں ولندیزی تسلط ہوگیا۔ اور حاکموں نے اطاعت قبول کر لی۔ ولندیزی اس جزیرہ کے عیسائیوں کو فوج میں بھرتی کرکے حریت پسندوں کی تحریک کے خلاف ان سے کام لیتے تھے۔ لیکن آبادی کی اکثریت آزادی کی حمایت کرتی رہی اور اس کے لیے بڑی خونریز لڑائیاں بھی ہوئیں۔

## جزائر مالوکا

سلاویسی اور نیوگینی کے درمیان جزائر کا ایک اہم مجموعہ مالوکا ہے جو گرم مسالوں کے جزائر کے نام سے مشہور ہے۔ جزائر مالوکا میں پانچ مجموعے شامل ہیں (۱) ترناتے گروپ جس میں سب سے بڑا جزیرہ ہلماہیرا ہے (۲) باچان گروپ جو ہلماہیرا کے جنوب میں واقع ہے۔ (۳) امبون گروپ جس میں امبون، سیرام اور بورو اہم جزائر ہیں (۴) باندا گروپ جو گرم مسالوں کی پیداوار کے لیے مشہور ہیں (۵) مشرقی گروپ جس میں تمنبار، سیلو اور سمیرا اہم جزیرے ہیں اور یہ سلسلہ نیوگینی تک چلا گیا ہے۔

جزائر کے ان وسیع مجموعوں میں سے اکثر جزیرے پہاڑی ہیں اور آتش فشاں پہاڑوں کا ایک زبردست سلسلہ ہے جو سماترہ اور جاوا تک چلا گیا ہے۔ ان کی آب و ہوا گرم اور مرطوب ہے۔ بارش بہت زیادہ ہوتی ہے۔ گھنے جنگل کثرت سے ہیں جہاں عمدہ قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ اکثر جزائر سرسبز و شاداب ہیں پہاڑوں کے دامن میں زرخیز میدان ہیں۔ جہاں گرم مسالے، ناریل کی پیداوار افراط سے ہوتی ہے۔ جنگلوں میں طرح طرح کے حیوانات اور نہایت خوبصورت پرندے کثرت سے ہیں جن میں مرغ زریں بہت مشہور ہیں۔

ان جزائر میں پندرہویں صدی میں ہسپانوی، سولہویں میں پرتگالی اور سترہویں میں ولندیزی آئے شمال میں سلطان ترناتے بہت طاقتور حکمران تھا۔ اس لیے ولندیزیوں نے جنوبی جزائر امبون و باندا پر اپنا اثر جمایا۔ پھر سلطان ترناتے سے دوستی کے معاہدے کیے۔ لیکن جب ان کے قدم جم گئے تو انہوں نے عہد شکنی

کے جنوب میں واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۲۵۵ ۱۱ مربع میل اور آبادی ۵ لاکھ ہے جس میں اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ جنوبی علاقے میں عیسائی بھی ہیں۔ یہ جزیرہ بھی چٹانی ہے۔ پہاڑی سلسلے ہیں اور ان کے دامن میں گرم پانی کے چشمے ہیں۔ آب و ہوا صحت بخش ہے۔ اہم پیشے زراعت، ماہی گیری اور تجارت ہیں۔ گرم مسالے ناریل، سنے شکر، چاول، جوار، کافی، کوکو اور میوے افراط سے پیدا ہوتے ہیں۔ جزیرہ کا صدر مقام امبون ہے جس کو پرتگالیوں نے آباد کیا تھا۔ اور یہ جزائر مالوکا میں تجارت کا بڑا مرکز ہے۔ سولہویں صدی میں ولندیزی آئے اور سلطان ترناتے سے دوستی کر کے امبون میں تجارت کے حقوق حاصل کیے۔ کچھ عرصہ کے بعد انگریزوں سے کش مکش شروع ہوگئی۔ اور ولندیزی مقامی سرداروں سے سازشیں کرنے لگے۔ آخر کار انہوں نے ۱۶۵۳ء میں سلطان سے معاہدہ توڑ دیا اور کئی جزائر پر قبضہ کر لیا۔ یہ جزیرہ ولندیزیوں کے ہاتھ سے کئی مرتبہ نکلا۔ لیکن آخر کار ۱۸۱۴ء میں انگریزوں نے ان کو واپس دیدیا۔ اور جاپانی حملہ تک اس پر ولندیزیوں کا قبضہ رہا۔

**جزائر باندا** | جزائر امبون کے جنوب میں دس جزائر کا ایک مجموعہ ہے جو باندا کہلاتا ہے۔ اس مجموعہ میں لنتور، باندانیرا، اور گونانگ آپی زیادہ اہم ہیں۔ اور تینوں بڑے بڑے آتش فشاں دہانوں کا ابھرا ہوا حصہ خیال کیے جاتے ہیں۔ گونانگ آپی میں تو ایک بڑا آتش فشاں اب بھی لاوا اگلتا رہتا ہے۔ ان جزیروں کی زمین لاوا سے بنی ہوئی ہے اور بہت زرخیز ہے۔ گرم مسالے ناریل اور میوے افراط سے ہوتے ہیں۔ باشندوں کا پیشہ زراعت اور ماہی گیری ہے۔ یہ جزائر بہت خوش منظر ہیں اور یہاں جاوی اور ملایائی نسل کے مسلمان آباد ہیں۔ کچھ باشندے عربی اور چینی نسل کے بھی ہیں۔ ان جزائر پر مختلف سلاطین کی حکومت ہی۔ ۱۵۱۲ء میں پرتگالیوں نے قبضہ کر لیا اور اس کے بعد ولندیزی آئے جن سے انگریزوں کی کش مکش شروع ہوگئی۔ آخر کار ۱۸۱۴ء میں عہدنامۂ پیرس کے مطابق یہ جزیرے ولندیزیوں کو مل گئے۔ اور جاپانی حملہ تک ان کے قبضے میں رہے۔

**جزائر تنمبار** | جزائر باندا کے جنوب مشرق میں انڈونیشیا کے جزائر کا ایک مجموعہ ہے جس میں ۶۶ جزیرے شامل ہیں۔ یہ جزائر نیوگینی سے قریب ہیں اور ان کو جزائر تنمبار کہا جاتا ہے۔ اس مجموعہ میں سب سے بڑا جزیرہ بام دینا ہے جو ۱۱۰۰ مربع میل ہے۔ دوسرے اہم جزائر سیلو، سیرا، لالے، بوبار وردوتار ہیں۔ یہ سب جزیرے گھنے جنگلوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ اور یہاں بڑے بڑے آتش فشاں پہاڑ ہیں۔ آب و ہوا نہایت خراب ہے۔ ساحلی علاقوں میں ناریل کثرت سے ہوتا

سلطنت کا مرکز تھا۔ اس کا رقبہ ۲۰۰ مربع میل اور آبادی ۵۰ ہزار ہے۔ اور یہ سب مسلمان ہیں۔ تدورے میں بھی پہاڑی سلسلے اور آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ اور ان پہاڑوں کے دامن میں زرخیز میدان ہیں جو کھیتوں اور باغوں پر مشتمل ہیں۔ باشندوں کے خاص پیشے زراعت، باغبانی اور ماہی گیری ہیں۔ گرم مسالے، چاول، جوار، تمباکو، کوکو، کافی، اور مختلف اقسام کے میوے افراط سے پیدا ہوتے ہیں۔ ۱۵۲۱ء میں مسلمانوں کی سلطنت کو زوال ہوا اور پرتگالی مسلط ہو گئے۔ پھر ایک صدی بعد ولندیزی آئے اور انہوں نے بھی سلطان کو باجگذار بنا لیا۔ ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے اس جزیرہ پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔

**سیرام** | جزائر مالوکا کے امبون گروپ میں سب سے بڑا جزیرہ سیرام ہے جس کا رقبہ ۶۶۲۱ مربع میل اور آبادی ۱۰۰ لاکھ ہے۔ جاوی، مکاسری اور ترناتی نسل کے مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ کچھ عیسائی اور مظاہر پرست بھی ہیں۔ آبادی زیادہ تر ساحلی علاقوں میں ہے۔ اور اندرونی علاقوں کے حالات نامعلوم ہیں جہاں وحشی اور نیم وحشی قبیلے آباد ہیں۔ یہ جزیرہ آتش فشاں پہاڑوں کے لاوے اور نرم پتھر سے بنا ہے۔ اونچے پہاڑوں کا سلسلہ مشرق سے مغرب تک پھیلا ہوا ہے جن میں آتش فشاں چوٹیاں ہیں اور اکثر زلزلے آیا کرتے ہیں۔ بہت گھنے جنگل ہیں جہاں عمدہ قسم کی لکڑی ہوتی ہے۔ زراعت اور ماہی گیری عام پیشے ہیں۔ ساحلی علاقوں میں ناریل بکثرت ہوتا ہے۔ چاول، جوار، نے شکر، تمباکو، گرم مسالے اور میوے خاص پیداوار ہیں۔ اس جزیرہ میں پیٹرول کے چشمے بھی ہیں۔ اور اس صنعت کو ترقی دی جا رہی ہے۔ سیرام میں ولندیزی سترھویں صدی میں آئے اور گرم مسالے کی پوری کاشت پر قبضہ کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ جس کی وجہ سے مقامی باشندوں سے کش مکش کا سلسلہ شروع ہو گیا جو مدتوں جاری رہا۔ بیسویں صدی کے آغاز میں ولندیزیوں کا قبضہ مکمل ہو گیا۔ لیکن ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے ان کو نکال دیا۔

**بورو** | سیرام کے مغرب میں اس گروپ کا ایک اور اہم جزیرہ بورو ہے۔ جس کا رقبہ ۳۴۰۰ مربع میل اور آبادی ۲ لاکھ ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت ہے اور کچھ عیسائی اور مظاہر پرست بھی ہیں۔ یہ جزیرہ بھی اونچے پہاڑی سلسلوں آتش فشاں چوٹیوں اور گھنے جنگلوں کا جزیرہ ہے۔ آب و ہوا صحت بخش ہے اور اس جزیرہ کو شکاریوں کی جنت کہا جاتا ہے۔ عجیب و غریب حیوانات اور خوبصورت پرندے کثرت سے ہیں۔ زراعت، ماہی گیری اور تجارت اہم پیشے ہیں۔ جزیرہ کا مستقر نملیا ہے۔ پہلے یہ جزیرہ سلطان ترناتے کا مقبوضہ تھا۔ ۱۶۸۳ء میں ولندیزیوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ جن کو آخر کار جاپانیوں نے ۱۹۴۲ء میں نکال دیا۔

**امبون** | مالوکا ایک مشہور جزیرہ جس کو اپنے گروپ میں مرکزی اہمیت حاصل ہے امبون ہے۔ یہ سیرام

<u>فلورس</u> تیمور کے مغرب میں ایک اور اہم جزیرہ فلورس ہے جس کا رقبہ ۵۵۷۰ مربع میل اور آبادی ۶ لاکھ ہے۔ باشندے ملایائی اور پاپوائی نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ مسلمان بڑی اکثریت میں ہیں۔ اور کچھ عیسائی اور مظاہر پرست بھی ہیں۔ یہاں ایک قسم کا قبائلی نظام نافذ ہے جس کے مطابق زمین پورے قبیلے کی ملکیت ہوتی ہے اور نظم و نسق کے وسیع اختیارات سردار قبیلہ کو حاصل ہیں۔ یہ جزیرہ بھی پہاڑی ہے اور پہاڑوں کے سلسلے میں کئی آتش فشاں چوٹیاں ہیں جن کے دامن میں صندل کے بڑے بڑے جنگل ہیں۔ آب و ہوا بہت خوشگوار ہے۔ ایک زمانہ میں یہ جزیرہ اسلام کی اشاعت کا مرکز تھا۔ اور سلادیسی کے حکمراں کا مقبوضہ تھا۔ سنہ ۱۶۶۷ء میں ولندیزی آئے اور تجارت کرنے لگے۔ انیسویں صدی کے وسط میں ولندیزیوں اور پرتگالیوں میں شدید کش مکش شروع ہوگئی اور لڑائیاں ہونے لگیں۔ دونوں مقامی سرداروں سے معاہدے کرکے ان کی تائید حاصل کرتے تھے۔ سنہ ۱۹۰۷ء میں ولندیزیوں کا مکمل قبضہ ہوگیا لیکن سنہ ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے ان کو نکال دیا۔

<u>سومبا</u> فلورس کے جنوب میں جزیرہ سومبا ہے جس کا رقبہ ۴۶۰۰ مربع میل اور آبادی ۲ لاکھ ہے سب باشندے ملایائی نسل کے مسلمان ہیں۔ اندرونی علاقوں میں کچھ مظاہر پرست نیم وحشی بھی ہیں۔ اس جزیرہ کے باشندے ناچ گانے کے بڑے شوقین ہیں۔ زراعت، ماہی گیری، اور ظروف سازی خاص پیشے ہیں۔ جزیرہ سومبا کی سطح اونچی ہے اور بارش بہت ہوتی ہے۔ صندل کے گھنے جنگل بڑی کثرت سے ہیں چنانچہ یہ صندل کا جزیرہ کہلاتا ہے۔ زمین زرخیز ہے اور جوار، تمباکو، کافی، کوکو، ناریل اور میوے خاص پیداوار ہیں۔ تانبہ اور لوہا بھی موجود ہے۔ اس جزیرہ میں وسیع چراگاہیں ہیں اور عمدہ قسم کے گھوڑے اور مویشی کثرت سے پالے جاتے ہیں۔ صندل کے جزیرہ کی شہرت سن کر ولندیزی یہاں سترہویں صدی میں آئے اور تجارتی معاہدے کیے۔ پھر سنہ ۱۸۶۶ء میں سیاسی تسلط قائم کرلیا۔ لیکن مقامی باشندوں سے لڑائی کا سلسلہ سنہ ۱۹۰۱ء تک جاری رہا۔ آزادی کے لیے ایک لڑائی سنہ ۱۹۱۴ء میں بھی ہوئی تھی۔ سنہ ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے اس جزیرہ پر بھی قبضہ کرلیا تھا۔

<u>سمباوا</u> جزیرہ سومبا کے شمال اور فلورس کے مغرب میں اس مجموعہ کا ایک بڑا جزیرہ سمباوا ہے جس کا رقبہ ۵۲۴۰ مربع میل اور آبادی ۵ لاکھ ہے۔ باشندے ملایائی نسل کے مسلمان ہیں۔ اونچے پہاڑوں کے سلسلہ میں کئی آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ سب سے اونچی چوٹی تمبورو ہے جو ۹ ہزار فیٹ بلند ہے اس جزیرہ کی آب و ہوا خوشگوار ہے۔ اور یہ بہت سرسبز و شاداب ہے۔ شیشم کے جنگل ہیں۔ اور

ہے۔ اور چاول، جوار، ساگو دانہ اور گرم مسالے بھی خاص پیداوار ہیں۔ ان جزائر کی آبادی تقریباً ۶۰ ہزار ہے۔

## جزائر سونڈا صغیر

جاوا، ساٹرہ، بورنیو اور سلاویسی کے بعد جو جزائر سونڈا کبیر کہلاتے ہیں، انڈونیشیا کے اہم ترین جزیرے تیمور، فلورس، سومبا، سمباوا، لمبوک اور بالی ہیں جو جزائر سونڈا صغیر کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ جزائر جاوا کے جنوب مشرق میں ایک سلسلہ میں واقع ہیں اور ان کی خصوصیات ملتی جلتی ہیں۔ ان جزیروں میں بھی اونچے پہاڑی سلسلے اور آتش فشاں چوٹیاں ہیں۔ بارش زیادہ ہوتی ہے لیکن آب و ہوا خوشگوار ہے۔ اور سب جزیرے سرسبز و شاداب، خوش منظر اور زرخیز ہیں۔ زرعی اور معدنی دولت کے علاوہ ان جزیروں میں وسیع چراگاہیں ہیں جہاں عمدہ قسم کے گھوڑے اور دوسرے مویشی کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ یہ جزائر اپنی ثقافتی اور معاشرتی خصوصیات کے لیے بھی مشہور ہیں۔

**تیمور** اس مجموعہ کا سب سے بڑا جزیرہ تیمور ہے جس کا رقبہ ۲۴ ہزار مربع میل اور آبادی تقریباً ۲۰ لاکھ ہے۔ باشندوں کا تعلق ملایائی، پاپوائی اور پولینیشی نسلوں سے ہے۔ اس جزیرہ کے رہنے والے نمود و نمائش کے دلدادہ اور بھڑک دار لباس اور زیورات کے بڑے شوقین ہیں۔ ۱۶۱۳ء میں کوپانگ کے راجہ نے پرتگالیوں کو یہاں ایک بستی بسانے کی اجازت دی تھی۔ اور انہوں نے تجارتی مرکز قائم کر لیا تھا۔ ۱۶۴۹ء میں ولندیزیوں نے قبضہ کر لیا۔ پھر ۱۸۱۱ء میں انگریزوں کا قبضہ ہو گیا۔ لیکن چار سال کے بعد ولندیزیوں کو یہ جزیرہ پھر واپس مل گیا۔ ۱۸۵۹ء میں ایک معاہدہ کے مطابق یہ پرتگالیوں اور ولندیزیوں میں تقسیم ہو گیا۔ انڈونیشیا کو آزادی ملنے کے بعد ولندیزی حصہ تو جمہوریہ کے قبضہ میں آگیا لیکن پرتگالی اپنے حصے پر اب تک قابض ہیں۔ جزیرہ تقریباً دو برابر حصوں میں منقسم ہے اور شمال مشرقی حصہ پرتگالیوں کے پاس ہے جس کی آبادی ۸ لاکھ ہے۔ جمہوری علاقہ کی آبادی ۱۲ لاکھ کے قریب ہے۔ پورے جزیرہ میں مسلمانوں کی بڑی اکثریت ہے۔ پرتگالی علاقہ میں کیتھولک اور جمہوری علاقہ میں پروٹسٹنٹ عیسائی بھی ہیں۔ پرتگالی علاقے کا مستقر ڈلی ہے جو ناریل، کافی، کوکو، کپاس، مونگے اور موم کی تجارت کا مرکز ہے۔ جمہوری علاقہ کا صدر مقام کوپانگ ہے جو صندل کی لکڑی، ناریل، کھالوں اور گھوڑوں کی تجارت کا مرکز ہے۔

کئی آتش فشاں ہیں۔ پہاڑوں کے دامن میں شیشم کے جنگل ہیں۔ اور جنوب میں زرخیز میدان ہے۔ چاول کی کاشت بڑے سلیقے سے کی جاتی ہے۔ ناریل کثرت سے ہوتا ہے۔ گنے، شکر، کافی، کوکو، تمباکو، نیل، مونگ پھلی، سنکونا اور میوے خاص پیداوار ہیں۔ زراعت، گلہ بانی، اور دستکاری اہم پیشے ہیں۔ دھاتی اشیاء، برتن، زیور اور کارچوب بنانے کا کام بہت عمدہ ہوتا ہے۔ لوگ بڑے ماہر دستکار اور فنون لطیفہ کے شیدائی ہیں۔ اور بالی کا رقص بہت مشہور ہے۔ جزیرہ کا مستقر سنگاراجہ ہے۔

جاوا میں جب مجاپہت سلطنت کو زوال ہوا تو شاہی خاندان کے افراد اور امرا نے بالی میں پناہ لی اور سترہویں صدی میں انہوں نے کئی ریاستیں قائم کرلیں۔ ۱۶۴۳ء میں ولندیزی آئے اور ایک سو سال بعد مقامی راجاؤں کے ذریعہ حکومت کرنے لگے۔ ۱۸۸۲ء میں ولندیزیوں کی براہ راست حکومت قائم ہوگئی تاہم بغاوتوں اور لڑائیوں کا سلسلہ ۱۹۰۸ء تک جاری رہا۔

## مغربی نیوگینی ——— (ایریان)

انڈونیشیا کا ایک وسیع علاقہ جس پر ولندیزی ابھی تک قابض ہیں مغربی نیوگینی ہے جس کو انڈونیشی ایریان کہتے ہیں۔ نیوگینی دنیا کا ایک عظیم ترین جزیرہ ہے جس کا رقبہ ۳۱۲۲۲۹ مربع میل ہے۔ لیکن اس کی آبادی صرف ۱۲ لاکھ ہے۔ یہ آبادی زیادہ تر ساحلی علاقوں میں ہے جہاں ملایائی، چینی، عرب، انگریز، جرمن اور ولندیزی آباد ہیں۔ اور کچھ دیسی باشندے بھی جن کو آبادکاروں نے نیم مہذب بنا دیا ہے ان کے ساتھ ساحلی علاقوں میں رہتے ہیں۔ اصل باشندے جو زنگی اور پاپوائی نسل سے تعلق رکھتے ہیں اندرونی علاقوں میں رہتے ہیں اور یہ لوگ یا تو بالکل وحشی ہیں یا نیم وحشی۔ وحشی باشندے غاروں میں رہتے اور بالکل برہنہ پھرتے ہیں۔ یہ آدم خور بھی ہیں اور جنگل کی پیداوار پر گذارہ کرتے ہیں۔ نیم وحشی باشندے بھی خانہ بدوش ہیں۔ اور درختوں یا چٹانوں پر گھاس کے جھونپڑے بنا کر رہتے ہیں۔ یہ لوگ کپڑے نہیں پہنتے بلکہ گھاس کے ریشے یا کھال کے ٹکڑے لنگوٹ کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ ان میں اموی نظام زیادہ رائج ہے۔ مرد اور عورت دونوں کو ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور بچوں کی پرورش کا ذمہ دار باپ کے بجائے ماموں ہوتا ہے۔ نیم وحشی قبائل میں بھی بہت سے قبیلے آدم خور ہیں اور انسانوں کے سر کاٹنے کا طریقہ ان میں بھی رائج ہے۔ ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ جس شخص کا سر کاٹ لیا جاتا ہے اس کی روح سر کاٹنے والے کی غلام بن جاتی ہے۔ چنانچہ یہ لوگ دشمنوں کے سر کاٹ کر

منگنیز کی کھڑی بھی کثرت سے ہوتی ہے۔ زراعت اور گلہ بانی عام پیشے ہیں۔ چاول، جوار، روئی، کافی، کوکو اور ناریل خاص پیداوار ہیں۔ عمدہ قسم کے گھوڑے اور مویشی کثرت سے پالے جاتے ہیں۔ اور خوبصورت پرندوں کے لیے بھی یہ جزیرہ مشہور ہے۔ ۱۶۱۰ء میں ولندیزی اس جزیرہ میں آئے اور ۱۶۶۹ء میں ایک خانہ جنگی میں حکم بنایا گیا لیکن انہوں نے خود اپنا تسلط قائم کر کے سلطان کو باجگذار بنالیا۔ یہ تسلط جاپانی حملہ تک برقرار رہا۔

لمبوک | جزیرہ سمباوا کے قریب مغرب کی طرف ایک اور اہم جزیرہ لمبوک ہے جس کا رقبہ ۱۸۲۵ مربع میل اور آبادی ۱۰ لاکھ ہے۔ اس جزیرہ کے باشندے ملایائی ساسک اور بالی نسل کے مسلمان ہیں۔ یہ جزیرہ بھی پہاڑی ہے اور بہت اونچے آتش فشاں پہاڑ ہیں۔ آب وہوا خوشگوار ہے۔ طرح طرح کے خوبصورت پرندوں کی کثرت ہے۔ لمبوک اپنی سرسبزی وشادابی اور دلکش قدرتی مناظر کے لیے مشہور ہے۔ امپینے فان اس کا صدر مقام اور بندرگاہ ہے۔ ۱۶۴۰ء تک یہ جزیرہ سلطان مکاسر کا مقبوضہ تھا۔ ۱۶۶۷ء میں ولندیزی آئے۔ اس زمانے میں بالی کا حاکم اس جزیرہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کر رہا تھا اور ولندیزیوں نے اس کی مدد کی۔ ۱۸۴۳ء میں یہاں کے باشندوں نے بیرونی اقتدار ختم کرنے کی جدوجہد شروع کی جو تقریباً پچاس سال تک جاری رہی۔ اور آخر کار یہ جزیرہ بالی کے اقتدار سے نکل گیا۔ لیکن ولندیزیوں کے تسلط میں آگیا۔ ۱۹۴۲ء میں جاپانیوں نے اس جزیرہ پر بھی قبضہ کرلیا تھا۔

بالی | جزیرہ لمبوک کے مغرب اور جاوا کے مشرق میں ایک مشہور جزیرہ بالی ہے جس کا رقبہ ۲۰۹۵ مربع میل اور آبادی ۱۲ لاکھ ہے۔ باشندے جاوی اور بالی نسل کے ہیں۔ انڈونیشیا میں صرف یہی ایک جزیرہ ہے جہاں اب بھی ہندو موجود ہیں۔ ان میں ذات پات کی تفریق بہت شدید ہے۔ اور یہ مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں۔ ناچ گانے کے بڑے شوقین اور نمائش کے دلدادہ ہیں۔ گہرے رنگوں کے کپڑے اور زیور پہنتے ہیں۔ لیکن عورتیں اور مرد سب کمر سے اوپر برہنہ رہتے ہیں۔ ۱۹۵۰ء میں جب ماشومی پارٹی کے رہنما محمد ناصر کی وزارت قائم ہوئی تو انہوں نے عورتوں کے لیے پورا لباس پہننا لازمی کر دیا تھا۔ لیکن بالی کے ہندوؤں نے اس پر بہت احتجاج کیا کہ حکومت ان کی تہذیب ومعاشرت میں مداخلت کرتی ہے۔ جزیرے کے مسلمانوں کی معاشرت ہندوؤں سے مختلف ہے۔

بالی کی آب وہوا گرم لیکن خوشگوار ہے۔ مشرق سے مغرب تک پہاڑوں کا سلسلہ ہے جس میں

گیا تھا۔ دوسرا حصہ انتدابی علاقہ ہے جس پر پہلے جرمنی کا قبضہ تھا۔ اس میں جنوب مشرقی علاقہ اور جزیروں کے کئی مجموعے شامل ہیں۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد مجلس اقوام نے اس علاقہ پر آسٹریلیا کا انتداب قائم کر دیا تھا۔ اس کا رقبہ ۶۹۵۰۰ مربع میل اور آبادی ۸ لاکھ ہے۔ غیر ملکی باشندوں میں چینی، عرب، انگریز اور جرمن شامل ہیں۔ برطانوی اور انتدابی دونوں علاقے آسٹریلیا کے گورنر جنرل کے زیر انتظام ہیں جو اپنے نائب اور کونسل کے ذریعہ حکومت کرتا ہے۔ اور پورٹ مورسبی صدر مقام ہے۔

ولندیزی علاقہ | نیوگینی کا تیسرا حصہ ولندیزیوں کا مقبوضہ ہے۔ اور یہ حصہ انڈونیشی جزائر میں شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کو آزاد اور جمہوریۂ انڈونیشیا میں شامل کرنے کا مسئلہ ہالینڈ اور انڈونیشیا کے درمیان شدید اختلافات کا باعث بنا ہوا ہے۔ ولندیزی علاقہ کا رقبہ ۱۵۱۷۸۹ مربع میل اور آبادی ۵ لاکھ ہے۔ اس آبادی میں ملایائی، چینی، عرب اور ولندیزی بھی شامل ہیں جو ساحلی علاقوں میں رہتے اور تجارت کرتے ہیں۔ کچھ لوگوں کا پیشہ زراعت اور ماہی گیری بھی ہے۔ صنعت اس علاقہ میں بالکل مفقود ہے اور تجارت مختلف قسم کے پرندوں، مرغ زریں کے پروں، ربڑ اور تمباکو کی برآمد تک محدود ہے۔ نیوگینی میں آبادکاروں کی صرف ایک بڑی بستی اور اہم بندرگاہ مراؤک ہے جو جنوب میں واقع ہے اور ولندیزی علاقہ کا صدر مقام ہے۔ اس کو ۱۹۰۲ء میں فوجی کیمپ کی حیثیت سے آباد کیا گیا تھا۔ یہاں فرنگیوں کے علاوہ ملایائی، چینی اور عرب تاجر بھی آباد ہیں۔ مغربی علاقہ کا مستقر اور بندرگاہ فاک فاک ہے جہاں کچھ نیم مہذب دیسی باشندے بھی آباد ہیں۔ یہ جنوب مغرب میں واقع ہے اور شمال مغرب میں مانوکواری یا ڈوارہ ہے جو شمالی علاقہ کا مستقر ہے۔ ان بستیوں کے علاوہ ساحل پر چھوٹی چھوٹی بستیاں ہیں جہاں یورپی، عرب، ملایائی اور چینی تاجر اور کچھ دیسی باشندے بھی رہتے ہیں۔

نیوگینی تدورے کے سلطان کا مقبوضہ تھا۔ ولندیزیوں نے ۱۶۶۰ء میں سلطان سے معاہدہ کر کے جزائر پاپوا پر اقتدار قائم کر لیا تھا۔ ۱۷۹۳ء میں اس جزیرہ پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا تھا۔ لیکن کچھ مدت کے بعد انہوں نے چھوڑ دیا اور ولندیزی پھر واپس آ گئے۔ ۱۸۲۸ء میں پاپوا جزائر پر ولندیزیوں کا اقتدار تسلیم کر لیا گیا تھا اور انہوں نے اپنے قلعے بھی تعمیر کر لیے۔ جب مشرقی حصہ پر انگریزوں اور جرمنوں نے قبضہ کر لیا تو ولندیزیوں کے پاس صرف مغربی حصہ رہ گیا۔ اور اس پر ان کا قبضہ اب تک برقرار ہے۔

دوسری عالمی جنگ کے دوران میں ولندیزی انڈونیشیا سے نکال دیے گئے اور جاپانیوں نے تمام جزائر پر قبضہ کر لیا تھا۔ لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد اتحادیوں کی امداد سے ولندیزی بہت سے جزیروں

محفوظ رکھتے ہیں۔ اوران کے بہت سے معاشرتی مسائل کا حل ان سروں کی تعداد پر منحصر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ سر عبادت اور جادو کے لیے بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔

نیم وحشی باشندے بالکل ابتدائی قسم کی قبیلوی زندگی بھی بسر کرتے ہیں۔ ان کے سردار بھی ہوتے ہیں لیکن بااختیار نہیں ہوتے۔ اور قبیلہ کے مسائل کا تصفیہ سردار نہیں کرتا بلکہ قبیلہ کے تمام سربرآوردہ لوگ جمع ہوکر تمام مسائل طے کرتے ہیں۔ جو شخص سردار بننا چاہتا ہے وہ اہل قبیلہ کی عام دعوت کرتا ہے اور جو یہ دعوت قبول کر لیتے ہیں ان کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے اس کو سردار تسلیم کر لیا ہے۔ سرداری کا امیدوار اہل قبیلہ کی دعوت میں تمباکو، چھالیا اور گوشت تقسیم کرتا ہے۔ اور ان چیزوں کے بدلے میں وہ ان سب لوگوں سے امداد طلب کرنے کا مستحق بن جاتا ہے۔ سردار کا کھیت سب سے بڑا ہوتا ہے۔ اور وہ اہل قبیلہ کو بھی اس کی کچھ پیداوار دے کر ان کو اپنا مددگار بنالیتا ہے۔ جب کوئی سردار مرتا ہے تو لوگ اس کے ساتھ دشمن قبیلہ کا ایک زندہ آدمی بھی دفن کر دیتے ہیں۔

نیوگینی کے دیسی باشندے عام طور پر مُردوں کی پرستش کرتے ہیں۔ اور بھوت پریت اور روحوں کے بہت قائل ہیں۔ اچھی اور بُری ہر قسم کی روحوں کو خوش کرنے کے لیے مرغ، سور، بھینس اور بعض اوقات آدمی کی قربانی پیش کرتے ہیں۔ مشرقی علاقوں میں کچھ دیوتاؤں کی پوجا بھی کی جاتی ہے۔ لیکن یہ سب دیوتا شیاطین ہی ہوتے ہیں۔ مغربی علاقہ میں یہ عقیدہ ہے کہ دیوتاؤں نے انسان کی شکل اختیار کر کے مختلف قبیلوں کے اجداد کو جنم دیا اور ان سے قبیلے پھیلے۔ چنانچہ یہ اجداد کو دیوتا تصور کر کے ان کی پرستش کرتے ہیں۔ ہر علاقہ کے باشندے جادو پر بہت اعتقاد رکھتے ہیں۔ اور پجاری زیادہ تر جادوگر ہی ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ موت بھی جادو ہے اور یہ بھی بھوتوں کی شرارت ہوتی ہے۔ چنانچہ بیماریوں کو دور کرنے کے لیے کئی منتر پڑھے جاتے ہیں۔

خط استوا نیوگینی کے شمال سے گذرتا ہے اس لیے اس کی آب وہوا بہت گرم اور خشک ہے۔ وسطی علاقوں میں بہت اونچے پہاڑوں کا سلسلہ ہے جن کے دامن میں گھنے جنگل دور دور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ناریل، ساگو دانہ، تمباکو، ربڑ، اور نیشکر اس جزیرہ کی خاص پیداوار ہیں۔ معدنیات میں مٹی کا تیل، چونا، تانبہ اور سونا زیادہ اہم ہیں۔ حیوانات بکثرت پائے جاتے ہیں اور ان کی بعض قسمیں عجیب وغریب ہیں۔

**برطانوی اور انتدابی علاقے** سیاسی اعتبار سے نیوگینی کے تین حصے ہیں۔ ایک تو برطانوی نیوگینی جو شمال مشرقی علاقے پر مشتمل ہے اور اس کا رقبہ ۹۰۵۴۰ مربع میل ہے۔ اس کو ۱۸۸۴ء میں برطانوی محمیہ قرار دیا

ثروت خاں

# نظام الملک طوسی

سلجوقی دور کی تاریخ وزیر اعظم نظام الملک طوسی کے تذکرے کے بغیر ہمیشہ نامکمل رہے گی۔ اگر سلجوقیوں کی ملک گیری خود ان کی اپنی صلاحیت اور دست و بازو کا نتیجہ تھی تو ان کی سلطنت کا استحکام اور حسن انتظام نظام الملک کا رہین منت تھا۔ نظام الملک نے الپ ارسلاں اور ملک شاہ دونوں کے عہد میں وزارتِ عظمیٰ کے فرائض انجام دیے اور اپنے عہد کی سب سے بڑی سلطنت میں وزیر اعظم کی حیثیت سے ۲۰ سال سات ماہ حکومت کی۔ اگر یہ دور سلجوقی تاریخ کا عہد زریں ہے تو اس کا فخر الپ ارسلاں اور ملک شاہ سے زیادہ نظام الملک کو حاصل ہے۔ تاریخ عالم میں شاید کسی بھی وزیر نے اتنی وسیع سلطنت پر اتنے طویل[1] عرصے تک حکومت نہیں کی۔ اسی طرح تاریخ اسلام میں یحییٰ برمکی کے بعد کسی وزیر نے وہ شہرت اور عظمت حاصل نہیں کی جو نظام الملک کو آج تک حاصل ہے۔ بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ نظام الملک اپنے کارناموں اور عظمت میں برامکہ سے بھی بازی لے گیا۔ اگر الپ ارسلاں اور ملک شاہ آئینی حکمراں ہوتے تو یقیناً ان کا عہد نظام الملک کے نام سے یاد کیا جاتا۔

نظام الملک نواح نیشاپور میں طوس کی مردم خیز سرزمین میں ۱۰۱۸ء میں پیدا ہوا تھا۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا اور نوجوانی ہی میں تمام علوم دینی اور دنیوی میں کمال پیدا کر لیا۔ فارسی اور عربی انشا پردازی پر نظام الملک کو مکمل عبور حاصل تھا۔ اور اس کی یہی صلاحیت سلجوقی دربار تک رسائی کا باعث ہوئی۔ علم و فضل کی وجہ سے اس کا شمار علمائے وقت میں کیا جاتا تھا۔ طغرل کے زمانے میں

---

(۱) برامکہ نے ۷۸۶ء سے ۸۰۳ء تک کل سترہ سال وزارت کی۔ ایل خانی وزیر اعظم رشید الدین نے ۱۲۹۵ء سے ۱۳۱۸ء تک ۲۲ سال وزارت کی۔ محمود گاواں نے ۱۴۶۵ء تا ۱۴۸۱ء صرف سولہ سال اور شاہجہاں کے وزیر سعد اللہ خاں نے ۱۶۴۴ء تا ۱۶۵۶ء بارہ سال وزارت کی۔ سلطنت عثمانیہ کے وزیر احمد کوپریلی نے ۱۶۶۱ء سے ۱۶۷۶ء تک پندرہ سال وزارت کی اور اس کے ہمعصر فرانس کے دو وزیروں رشیلیو (۱۶۲۴ء تا ۱۶۴۲ء) اور مازارین (۱۶۴۲ء تا ۱۶۶۱ء) نے بالترتیب اٹھارہ اور انیس سال وزارت کی۔

پر پھر قابض ہو گئے تھے۔ اور جب انڈونیشیا کی آزادی اور جمہوریہ کے قیام کا اعلان کیا گیا تو صرف جزائر جاوا، ساترہ اور مادورا جمہوریہ میں شامل تھے۔ جنگِ آزادی کے دوران میں ان جزیروں کا بڑا حصہ بھی ولندیزیوں کے قبضہ میں آگیا تھا۔ لیکن ۱۹۴۹ء کے آخر میں جب ہالینڈ نے انڈونیشیا کی آزادی تسلیم کر لی تو یہ جزائر ولندیزی تسلط سے آزاد ہو گئے اور مغربی نیوگینی کے سوا تمام جزیرے جمہوریۂ انڈونیشیا میں شامل ہو گئے۔ ۱۹۵۰ء میں جمہوری حکومت نے ولندیزیوں کا قائم کردہ وفاقی نظام بھی ختم کر دیا اور تمام جزائر پر مشتمل جمہوریۂ انڈونیشیا کی متحدہ مملکت قائم ہو گئی۔

---

نوجوان بادشاہ نے وزیر کی یہ باتیں سن کر مسرت کا اظہار کرتے ہوئے کہا،

"میرے باپ اللہ آپ کی کوششوں میں برکت دے۔ ایسا لشکر فوراً تیار کر لینا چاہیے۔"

ملک شاہ اور نظام الملک کا یہ مکالمہ نظام الملک کے اشاعت علوم کے اس رجحان کی صحیح ترجمانی کرتا ہے جس کی بدولت نظام الملک کا نام غیر فانی بن گیا اور تاریخ میں اس کی ایک انفرادی حیثیت قائم ہوگئی۔

نظام الملک نے سرکاری اور غیر سرکاری تمام ذرائع سے کام لے کر ہر اس مقام پر ایک مدرسہ اور ایک کتب خانہ تعمیر کرا دیا تھا جہاں کوئی ممتاز عالم ہوتا تھا۔ اس سرکاری سرپرستی کی وجہ سے نظام الملک کی رہنمائی میں مدرسوں کو قائم کرنا جلد ہی ایک فیشن بن گیا چنانچہ بقول ایک مورخ کے امراء اور رؤسا نے بھی وزیر اعظم کی تقلید کی اور جگہ جگہ مدرسے قائم ہونا شروع ہو گئے۔ نظامیہ مدارس کا اثر یہ ہوا کہ وہ علماء جو مسجدوں اور خانقاہوں اور حجروں میں درس دیا کرتے تھے وہ منظر عام پر آ گئے۔ اور ارباب علم ان مدرسوں کے لیے مشرق و مغرب کے گوشوں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر نکال لیے گئے۔

مدارس نظامیہ میں سب سے زیادہ شہرت بغداد کے مدرسۂ نظامیہ کو ہے جس کے بچے کھچے کھنڈر آج بھی بغداد میں نظر آتے ہیں۔ یہ مدرسہ دو لاکھ دینار (دس لاکھ روپے) کے صرف سے دو سال میں مکمل ہوا اور الپ ارسلان کے عہد میں ۴۵۹ھ میں اس کا بڑی شان و شوکت کے ساتھ افتتاح ہوا۔ طلبا کے لیے تعلیم مفت تھی اور کھانے اور رہائش کے اخراجات حکومت کے ذمہ تھے۔

مدرسۂ نظامیہ بغداد کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ یہاں درس و تدریس کا کام اس دور کے ممتاز ترین علماء کے سپرد تھا۔ چنانچہ وہاں ابواسحٰق شیرازی[1]۔ ابونصر صباغ، امام غزالی اور ابن خطیب شارح حماسہ جیسے مجتہد علماء اور ادیب اپنے اپنے زمانے میں تعلیم دیتے رہے۔ یہ ایک ایسا امتیاز ہے جو بہت کم مدرسوں کو نصیب ہوا ہوگا۔[1]

نظام الملک نے مدرسوں کے ساتھ ہی شفاخانوں کا بھی ایک جال ملک میں پھیلا دیا تھا۔ وزیر اعظم

---

(۱) ابواسحٰق شیرازی (۳۹۳ھ تا ۴۷۶ھ) ائمہ مجتہدین میں سے ہیں اور فقہ شافعی میں ان کو ایک امتیازی مقام حاصل ہے۔ وہ کئی اعلیٰ درجہ کی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں ایک "المہذب" ہے جو فقہ شافعی کی بنیادی کتابوں میں سے ہے۔ دوسری کتاب علماء کے حالات میں "طبقات الفقہاء" ہے۔ ابواسحٰق شیرازی عمل کے لحاظ سے بھی انتہائی متقی اور دیندار تھے۔ مدرسہ نظامیہ (باقی اگلے صفحہ پر)

جب خراسان پر سلجوقیوں کا قبضہ ہوا اس وقت سے سلجوقیوں سے اس کا تعلق قائم ہو گیا تھا۔ بعد میں جب الپ ارسلان تخت نشین ہوا تو اس نے نظام الملک کو وزیر اعظم مقرر کر دیا۔ اس وقت اس کی عمر ۴۹ سال تھی۔ اس بلند عہدے پر وہ اپنی وفات تک فائز رہا۔

نظام الملک کا سب سے بڑا کارنامہ مدرسوں کا قیام ہے جو اس کے نام پر مدارس نظامیہ کہلاتے تھے۔ اسلامی دنیا میں اگرچہ چوتھی صدی ہجری کے اواخر سے مدرسے قائم ہونے شروع ہو گئے تھے اور ان کے لیے عالیشان عمارتیں بننے لگی تھیں لیکن نظام الملک نے مدرسوں کو جس کثرت اور تنظیم کے ساتھ قائم کیا تاریخ عالم میں عہد جدید سے قبل اس کی مثال نہیں ملتی۔ ان مدرسوں کا سلسلہ الپ ارسلان کے عہد ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ اس کے بعد سے مدرسوں کی تعداد اور تعلیمی اخراجات میں برابر اضافہ ہوتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ ملک شاہ کے زمانے میں صرف سرکاری خزانے سے ہر سال چھ لاکھ دینار (تیس لاکھ روپے) مدارس کے اخراجات کے لیے دیے جاتے تھے۔ نظام الملک خود بہت بڑی جاگیر کا مالک تھا۔ اس نے اس جاگیر کی آمدنی کا دس فیصدی حصہ مدرسوں کے لیے وقف کر دیا تھا۔ مورخین نے صراحت کی ہے کہ نظام الملک کا یہ حصہ بھی شاہی خزانہ کی رقم کے برابر تھا یعنی چھ لاکھ دینار۔ زکوٰۃ و صدقات کی جو رقم ان مدرسوں پر خرچ ہوتی تھی وہ اس کے علاوہ تھی۔

تعلیم پر ان کثیر اخراجات کو دیکھ کر ایک مرتبہ نوعمر بادشاہ (ملک شاہ) نے جس نے بوڑھے وزیر کی زیر نگرانی تربیت پائی تھی اور اس احترام کی وجہ سے نظام الملک کو باپ کہہ کر پکارتا تھا شکایت کرتے ہوئے کہا:

"بابا آپ یہ جو بڑی بڑی رقمیں مدرسوں پر خرچ کر رہے ہیں ان سے ایک زبردست لشکر تیار کیا جا سکتا ہے۔ آخر ان لوگوں سے جن پر آپ یوں دولت کی بارش کر رہے ہیں کیا فائدہ حاصل ہوگا؟"

اس پر نظام الملک نے جواب دیا،

"میرے بیٹے میں تو بوڑھا ہو چکا ہوں لیکن تم جیسے جوان ترک بچے کو فروخت کیا جائے تو شاید تیس دینار سے زیادہ قیمت نہ ملے۔ لیکن اس کے باوجود خدا نے تمہیں ایک عظیم الشان سلطنت دے رکھی ہے۔ کیا تم اس پر بھی اپنے پروردگار کا شکر ادا نہ کرو گے؟ تمہاری فوج کے تیر تو صرف چند قدموں تک جا سکتے ہیں لیکن میں جو لشکر تیار کر رہا ہوں اس کی دعاؤں کے تیر آسمان سے بھی آگے نکل جائیں گے۔"

ابواسحٰق شیرازی کی یہ رائے سخت اور انتہاپسندانہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن نظام الملک نے جب اسے پڑھا تو اس کی آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ اور اس نے کہا ابواسحٰق سے زیادہ کسی عالم نے سچ نہیں کہا۔"

ابواسحٰق شیرازی نے ممکن ہے ظالم کا مفہوم استبدادی نظام کا نمائندہ لیا ہو اور ایسی صورت میں ان کی رائے بلاشک درست تھی ورنہ امام الحرمین جیسے عالم نے نظام الملک کے پُرفخر کارناموں کا ایک خطبہ میں ذکر کیا ہے اور اس کی استقامت فی المذہب اور عدل و انصاف کی تعریف کی ہے۔ سیرت اور کردار کے لحاظ سے وہ عام وزیروں اور امراء سے قطعی مختلف تھا۔ زنا کا ارتکاب اس نے کبھی نہیں کیا۔ شراب کو ہاتھ نہیں لگایا اور ساری عمر سادہ زندگی گزاری۔ وہ جب اس دنیا سے اٹھا تو امراء اور وزراء کے لیے ایک قابلِ تقلید مثال قائم کر گیا۔ تین سو سال بعد مشہور مصنف سبکی نے اس عظیم ہستی کو اس طرح خراجِ تحسین پیش کیا:

"اس کا زمانہ تمام تر فضل و عدل کا دور تھا۔ اس کی عدل پروری سے مخلوق آرام کی نیند سوتی تھی۔ کسی کے لیے کوئی روک ٹوک نہ تھی۔ اس کے پاس ہر شخص آسانی سے پہنچ سکتا تھا۔"

نظام الملک کی انتظامی صلاحیت اور اس کے تدبر کے ثبوت میں مورخین نے متعدد واقعات لکھے ہیں۔ لیکن اس کی صلاحیت کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہو سکتا ہے کہ الپ ارسلان اور ملک شاہ کے تیس سالہ عہد میں کوئی اہم سیاسی واقعہ نہیں ملے گا جس میں نظام الملک شریک نہ ہوا ہو اور کوئی انتظامی اور سیاسی گتھی ایسی نظر نہیں آئے گی جسے نظام الملک نے نہ سلجھایا ہو۔ جنگ ملازکرد میں وہ الپ ارسلان کے ساتھ تھا۔ الپ ارسلان کو تخت نشین کرانے میں اس نے

---

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ان کی کتاب "الورقات فی اصول الفقہ" پر گیارہویں صدی ہجری تک شرحیں لکھی جاتی رہی ہیں۔ نہایت بے باک اور حق گو تھے۔

• ابوعلی فارمدی مشہور صوفی اور زاہد تھے۔ ان کے متعلق نظام الملک کہتا تھا کہ "وہ میرے عیوب اور مظالم گنا تے ہیں جس سے مجھ میں فروتنی پیدا ہوتی ہے اور میں اپنی اصلاح کی کوشش کرتا ہوں۔"

ابوالقاسم عبدالکریم قشیری (۳۷۶ تا ۴۶۵ھ) اپنے دور کے جلیل القدر صوفی اور عالم دین۔ انہوں نے شریعت اور تصوف کو یکجا کیا اور تصوف کو اشعری فکر کے مطابق کرنے کی کوشش کی۔ ان کی سب سے مشہور کتاب "رسالہ" ہے جو تصوف میں ہے اور چار جلدوں میں قاہرہ سے چھپ چکا ہے۔

کی حیثیت سے اگرچہ اسے شاعروں سے قصیدے سننا پڑتے تھے لیکن اپنی تعریف اسے پسند نہیں تھی۔ اس کی توجہ شاعروں کی بجائے عالموں کی سرپرستی کی طرف زیادہ تھی۔ بادشاہوں کے استبدادی انداز اور اسلامی شعار کی طرف سے لاپروائی کی وجہ سے ممتاز علما ہمیشہ بادشاہوں، وزیروں اور امرا کی صحبتوں سے اجتناب کرتے رہے ہیں۔ لیکن نظام الملک کی شخصیت نے ان کو اپنی طرف کھینچ لیا اور یہی علما اور فقہا اس کے مصاحب بن گئے۔ امام الحرمین ابواسحٰق شیرازی، ابوعلی فارمدی اور امام ابوالقاسم قشیری جو اپنے زمانے کے ممتاز ترین عالم تھے نہ صرف یہ کہ نظام الملک سے ربط و ضبط رکھتے تھے بلکہ اس کے مشیر اور مداح تھے اور یہ ان ہی بزرگوں کے فیضِ صحبت کا نتیجہ تھا کہ نظام الملک میں زہد و عبادت، عدل پروری، رعایا کی خبرگیری اور اسی قسم کی دوسری صفات نے جلا پائی۔

نظام الملک نے ایک مرتبہ اپنی نیک نامی کا محضر تیار کیا اور تمام علما سے اس پر رائے لی سب نے اس کی نیکی کی تصدیق کی لیکن ابواسحٰق شیرازی نے اس پر یہ پُرمعنی جملہ لکھ دیا:

"سب ظالموں میں نظام الملک اچھا ہے۔"

---

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) کے پہلے متولی یہی مقرر کیے گئے تھے لیکن انہوں نے محض اس وجہ سے یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ ان کی اطلاع کے مطابق مدرسہ کی تعمیر میں ناجائز طریقے اختیار کیے گئے تھے۔ بعد میں جب یہ شکوک رفع کر دیے گئے تو تولیت قبول کر لی اور وفات تک اس عہدہ پر فائز رہے۔

ابونصر صباغ (۴۰۰ھ تا ۴۷۷ھ) اپنے دور کے جلیل القدر مجتہد عالم تھے۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں "الشامل" کو فقہ شافعی میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ابواسحٰق شیرازی نے جب مدرسہ نظامیہ کی تولیت سے شروع میں انکار کر دیا تھا تو یہ فرائض بیس دن تک ابن صباغ ہی نے انجام دیے۔

امام غزالی (۴۵۰ھ تا ۵۰۵ھ) تلاشِ حق کی مشہور جد و جہد شروع کرنے سے قبل جو "احیاء العلوم" کی تصنیف پر منتج ہوئی مدرسہ نظامیہ کے شیخ تھے۔

ابن خطیب تبریزی (۴۲۱ھ تا ۵۰۲ھ) نحو اور ادب میں امام وقت تھے۔ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں جن میں حماسہ اور متنبی کی شرحیں مشہور ہیں۔ ابوالعلا معری کے شاگرد تھے

(۱) امام الحرمین (۴۱۹ھ تا ۴۷۸ھ) فقہ شافعی کے مجتہد عالم اور متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قرون وسطیٰ میں مسلمانوں کے سیاسی تصورات کو سمجھنے کا ایک بے مثل ماخذ ہے۔ یہ کتاب ملک شاہ کی خواہش پر لکھی گئی تھی۔ سلطان نے ایک مرتبہ امراء سے کہا تھا کہ وہ معاملات اور انتظامِ سلطنت پر غور کر کے اس کے نقائص معلوم کریں اور پھر ایک مکمل دستور العمل مرتب کر کے پیش کریں تاکہ سلطنت کا کوئی انتظام ناقص نہ رہے۔ ملک شاہ نے یہ ہدایت بھی کر دی تھی کہ اس سلسلہ میں کوئی بات مجھ سے پوشیدہ نہ رکھی جائے۔ گویا یہ کتاب تقریباً ان ہی حالات میں لکھی گئی جن میں تین سو سال قبل ہارون الرشید کے عہد میں قاضی ابو یوسف نے کتاب الخراج مرتب کی تھی۔

امراء نے شاہی حکم کی تعمیل میں ایک ایک دستور العمل لکھ کر پیش کیا لیکن ملک شاہ کو صرف نظام الملک کا مسودہ پسند آیا اور اس کو دیکھ کر اس نے کہا "آئندہ یہی میرا دستور العمل ہوگا"۔

سیاست نامہ میں عدل و انصاف پر بڑا زور دیا گیا ہے اور مصنف نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ سلطنت کفر سے تو باقی رہ جاتی ہے مگر ظلم و ستم سے باقی نہیں رہتی۔ اس سلسلہ میں تاکید کی ہے کہ بادشاہ کو کم از کم ہفتہ میں دو دن خود مقدمے فیصلے کرنے چاہئیں اور رعایا کی شکایات بلا واسطہ سننا چاہیے۔ عمال اچھے مقرر کیے جائیں اور محاصل کی رقم نرمی سے وصول کی جائے۔ ضرورت پر کسانوں کو تقاوی دی جائے۔ نیز ان کو دربار میں بلا روک ٹوک آنے کی اجازت ہونی چاہیے۔

قاضیوں کے تقرر کے سلسلہ میں نظام الملک نے ہدایت کی ہے کہ ان کی تنخواہیں معارف کے اندازے سے مقرر کی جائیں تاکہ ان کو رشوت کی حاجت نہ ہو۔ نظام الملک نے عامل، قاضی اور رعایا کے حالات کی نگرانی پر بھی زور دیا ہے اس نے اس کی شکایت کی ہے کہ پچھلے بادشاہوں کی طرح سلجوقی دور میں وقائع نگاری کا محکمہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سلطنت کے حالات اچھی طرح معلوم نہیں ہو سکتے۔

نظام الملک نے اس پر بھی زور دیا ہے کہ بادشاہ کو مشورے کے بغیر کوئی کام نہ کرنا چاہیے اور لکھا ہے کہ جو لوگ مشورہ نہیں کرتے وہ ضعیف الرائے ہوتے ہیں۔ فوج کے متعلق لکھا ہے کہ وہ کثیر تعداد میں ہونی چاہیے اور مختلف قوموں پر مشتمل ہونی چاہیے تاکہ بغاوت کا خطرہ نہ رہے۔ سیاسی مصلحت کے تحت علماء کی سرپرستی پر بھی زور دیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو وہ خلاف ہو جائیں گے۔

مدد کی تھی۔ ملک شاہ نے اسے سیاہ وسفید کا اختیار دیدیا تھا۔ خلیفہ اور بادشاہ کے اختلافات دور کرنے میں اس کی سمجھ کرہ کشائی کرتی تھی۔ انطاکیہ کی فتح کے وقت وہ سلجوقی فوج کے ساتھ موجود تھا اور جب ملک شاہ نے ترکستان فتح کیا تو وہ کاشغر تک اس کے ہم رکاب گیا۔

علاوہ ازیں اس کی کتابیں دستور الوزراء[1] اور سیاست نامہ نظام الملک کی دانش، عقل اور تدبر کا جیتا جاگتا نمونہ ہیں جن کو پڑھ کر ہم آج بھی اس جلیل القدر مدبر کے خیالات اور نظریات سے اچھی طرح واقفیت حاصل کر سکتے ہیں۔

دستور الوزراء جس کا اصل نام کتاب الوصایا ہے۔ آخر زمانہ وزارت کی تصنیف ہے۔ یہ نظام الملک نے اپنے لڑکے فخر الملک کو مخاطب کر کے لکھی ہے۔ اور خواہش ظاہر کی ہے کہ وہ اس کے بعد وزارت قبول نہ کرے۔ اس میں وزارت کی مشکلات کا تذکرہ اس انداز سے کیا گیا ہے کہ اس کے پڑھنے سے انسان پر یہ اثر پڑتا ہے کہ وزارت سے علاحدگی ہی بہتر ہے۔ لیکن اس ایک بات سے قطع نظر کتاب الوصایا ایک وزیر کے فرائض اور معاملات سلطنت سے متعلق مفید معلومات سے پُر ہے۔

نظام الملک کی دوسری کتاب سیاست نامہ وفات سے ایک سال قبل کی تصنیف ہے اور

---

(۱) اس کتاب کا دوسرا نام "وصایائے نظام الملک" بھی ہے۔ یہ کتاب تقریباً چار سو سال بعد نویں صدی ہجری میں نظام الملک کے خاندان کے ایک فرد نے نظام الملک کی تحریری یادداشتوں کی مدد سے جو خاندان میں وراثتاً چلی آتی تھیں مرتب کی ہے۔ اس میں کچھ چیزیں خود مرتب کی تصریح کے مطابق دوسری کتابوں اور زبانی روایتوں سے بھی ماخوذ ہیں۔ اس کتاب کے دیباچہ میں چونکہ نظام الملک، عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہم درسی کی داستان بیان کی گئی ہے جو اب غلط ثابت ہو چکی ہے اس لیے مستشرقین اس کتاب کو نظام الملک کی تصنیف تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن سید سلیمان ندوی نے اپنی محققانہ کتاب "خیام" میں بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ یہ کتاب نظام الملک ہی کی ہے اور صرف دیباچہ الحاقی ہے۔ دیباچہ کی طرز تحریر اور زبان باقی کتاب سے مختلف ہے لیکن بقول سید سلیمان ندوی باقی کتاب کی "زبان، طرز ادا، بے تکلفانہ چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پایہ اور مشابہ قرار دیتی ہے اور اس سے زیادہ یہ کہ اس میں سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کیے گئے ہیں، ان کو کوئی دوسرا بناکر نہ گھڑ سکتا ہے اور نہ جان سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کے ساتھ اس میں لکھے گئے ہیں۔"

اور عملی مشکلات اور الجھنوں کا اندازہ ایسا ہی شخص کرسکتا ہے جو خود حکومت کے بلند عہدے پر فائز ہو۔ سیاست نامہ اور دستور الوزراء اس لحاظ سے بڑی نایاب کتابیں ہیں خصوصاً دستور الوزراء میں جگہ جگہ ایسے جملے استعمال کیے گئے ہیں جو بڑا گہرا طنز ہیں۔ مثلاً بیگمات حرم کے اقتدار کا ذکر کرتے ہوئے نظام الملک نے لکھا ہے:

"ان کی حمایت کی چار دیواری ایک چلتا ہوا تعویذ اور ان کی محافظت کا ایک گوشہ مستحکم قلعہ کے برابر ہے۔"

شہزادوں کے ساتھ معاملہ کرنا وزیروں کے لیے کس قدر مشکل ہوتا ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"بادشاہوں کے بچے بہت جلد بڑے ہو جاتے ہیں۔ اور خدا نہ کرے کہ وہ کسی سے ناراض ہو جائیں۔"

ذاتی طور پر نظام الملک کی زندگی زہد و تقویٰ کا نمونہ تھی۔ وہ ذاتی اور سرکاری دونوں کاموں میں اسلامی احکام کا پورا پورا خیال رکھتا تھا۔ کتاب الوزراء میں اس نے لکھا ہے کہ:

"اگر وزیر سے ایک فیصلہ بھی انصاف کے خلاف ہو جائے تو سو برس کی حکومت سے بھی اس کی تلافی نہیں ہو سکتی۔"

اس کے سارے کاموں میں توازن اور اعتدال پایا جاتا تھا۔ طبعاً وہ فیاض تھا لیکن یہ فیاضی اعتدال کے ساتھ تھی۔ وہ برامکہ کی طرح خزانہ نہیں لٹاتا تھا کہ پورے صوبے کا خراج ایک شاعر کو دے دے۔ وہ افراط و تفریط سے پاک تھا۔ اس کے صلہ کی مقدار ہمیشہ محدود ہوتی تھی۔ اس نے دولت لٹانے کی بجائے دولت کی تقسیم کا ایک ضابطہ بنا لیا تھا۔ اور وہ تھا مدرسوں اور شفاخانوں کا قیام اور اہل علم و فن کے لیے وظائف کا مستقل انتظام ویسے وہ روزانہ صبح سو دینار غرباء میں تقسیم بھی کیا کرتا تھا۔

نظام الملک کے آخری دور میں اس کے اختیارات دوسرے امراء کے لیے حسد کا باعث بن گئے اور انہوں نے یہ مشہور کر دیا کہ نظام الملک نے سلطنت کو اپنے بارہ بیٹوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ جو ائمۂ عشریہ کی طرح تمام سلطنت پر حکمراں ہیں۔ ملک شاہ ہزار اچھا حکمراں

عورتوں سے متعلق بادشاہ کو مشورہ دیا ہے کہ سیاسی امور میں ان کو مداخلت نہ کرنے دی جائے۔

رفاہِ عام کے کاموں کا ذکر کرتے ہوئے نہریں جاری کرنے، تالاب کھدوانے، پُل باندھنے، شہر اور گاؤں آباد کرنے اور راستوں پر مسافر خانے تعمیر کرنے کی اہمیت پر زور دیا ہے۔

بادشاہ کو ہدایت کی ہے کہ حکام کو مظالم سے روکے رہے اور سزا دیتے وقت یہ خیال رہے کہ سزا جرم کے مطابق ہو۔" اس طرح نظام الملک نے اس بات کی روک تھام کرنی چاہی تھی جو بادشاہوں کا عام دستور تھا کہ ذرا سے جرم پر ملزم کی جان لے لیتے تھے۔

عادل اور منتظم حکمرانوں کے سلسلے میں نظام الملک نے اردشیر، نوشیرواں، فاروق اعظمؓ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ہارون الرشید، مامون الرشید، اسمٰعیل سامانی اور محمود غزنوی کو قابلِ تقلید نمونہ بتایا ہے اور ان کے سبق آموز واقعات پیش کیے ہیں۔

سیاست نامہ کا ہر مضمون قرآن، حدیث، اور فقہ سے استدلال کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور جگہ جگہ تاریخی واقعات پیش کرکے وضاحت کی گئی ہے۔ سیاست نامہ اور دستورالوزرا اس بات کا بہت اچھا نمونہ ہیں کہ انسان تاریخ سے کس طرح سبق حاصل کرسکتا ہے۔

اگرچہ حالات بدل جانے کی وجہ سے سیاست نامہ کی بہت سی باتیں غیر ضروری ہو گئی ہیں۔ لیکن جہاں تک نظم و نسق کا تعلق ہے اس کتاب کا مطالعہ آج بھی حکام کے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اس کی اسی اہمیت کی وجہ سے یہ کتاب برطانوی عہد میں آئی۔ سی۔ ایس کے نصاب میں شامل تھی۔ سیاست نامہ اور دستورالوزرا صرف تصورات کا مجموعہ نہیں ہیں بلکہ تجربوں کا مجموعہ بھی ہیں۔ ان میں پیش کردہ بیشتر امور وہی ہیں جن پر سلجوقی دور میں نظام الملک کے عہدِ وزارت میں عمل ہوتا رہا تھا۔

ان کتابوں میں کسی نئے سیاسی تصور کو پیش نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن ان کو پڑھنے سے مروجہ سیاسی نظام کے خلاف ایک دبی دبی سی آواز سنائی دیتی ہے۔ اگرچہ شخصی نظامِ حکومت کے خلاف نظام الملک کے مقابلہ میں علمائے اسلام نے زیادہ جرأت اور بیباکی کا اظہار کیا ہے لیکن یہ اختلاف محض نظریات کی حد تک تھا۔ شخصی حکومت کی انتظامی

کہرام مچ گیا اور جب شور ملک شاہ تک پہنچا تو وہ بھی غمزدہ روتا ہوا آیا اور سرہانے بیٹھ گیا۔ قاتل ابوطاہر حارث کو اگرچہ نظام الملک نے قتل کرنے سے منع کر دیا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس کے غلاموں نے اسے قتل کر دیا۔

نظام الملک کی زندگی کا خاتمہ تاریخ کے ایک خوش قسمت وزیر کی زندگی کا خاتمہ تھا شعبان ۴۸۵ھ کی کسی تاریخ کو وہ معزول ہوا اور اگلے ماہ ۱۰ رمضان کو اس نے شہادت پائی۔

اس واقعہ کے ۳۵ دن بعد ملک شاہ کا بھی انتقال ہوگیا اور اس طرح نظام الملک کی یہ پیش گوئی صحیح ہوگئی کہ جب میرا قلم دان وزارت الٹے گا تو تاج بھی باقی نہ رہے گا۔"

---

سہی بہر حال وہ ایک خود مختار بادشاہ تھا۔ وہ ان افواہوں کو جو اس کے اقتدار کی کمزوری کا باعث ہو سکتی تھیں زیادہ عرصہ برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ چنانچہ ان شکایتوں سے متاثر ہو کر ایک دن ملک شاہ نے اپنے بوڑھے وزیر سے کہہ دیا کہ:

" سلطنت تقسیم کر کے میرے شریک بن گئے ہو میرے مشورے کے بغیر جو چاہتے ہو کرتے ہو۔ اگر اس سے باز نہ آئے تو دستارِ وزارت اتر جائے گی "

نظام الملک نے اپنی خود داری قائم رکھتے ہوئے جواب دیا کہ:

" آپ کا تاج میری دستار سے وابستہ ہے "

جواب اگرچہ سخت تھا لیکن کچھ وقت کے لیے معاملہ ٹل گیا۔ لیکن جلد ہی اس سے بھی سخت معاملہ پیش آیا۔ بادشاہ کے تیور بدلتے ہوئے دیکھ کر اس نے شاہی سفیروں سے جو جواب طلب کرنے کے لیے اس کے پاس آئے ہوئے تھے اپنے احسانات کا تذکرہ کرنے کے بعد یہ بھی کہہ دیا کہ:

" اب جب کہ امور مملکت اس کے قبضۂ اقتدار میں آگئے ہیں اور اس کا کوئی مخالف باقی نہیں رہا تو اس وقت میرے گناہ گنواتا ہے اور دوسروں سے میری چغلی سنتا ہے۔ اس سے جا کر کہہ دو کہ اس کا تاجِ سلطنت میرے قلم دانِ وزارت سے وابستہ ہے۔ جب یہ اٹھے گا تو تاج بھی باقی نہیں رہے گا "

بادشاہِ وقت کو ایسا جواب صرف نظام الملک جیسا وزیر ہی دے سکتا تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی سخت گفتگو کے بعد نظام الملک کا برسرِ اقتدار رہنا ناممکن تھا۔ چنانچہ ملک شاہ نے جلد ہی اسے معزول کر دیا۔ لیکن معزولی کے باوجود نظام الملک کی عزت اور احترام میں کسی قسم کا فرق نہیں آیا۔ جب ہم نظام الملک کی معزولی کے واقعات کا جعفر برمکی کے قتل کے واقعات سے مقابلہ کرتے ہیں تو دونوں کے درمیان بڑا فرق نظر آتا ہے۔ اور اس مقابلہ کے بعد ہی ہمیں ملک شاہ اور نظام الملک کی عظمت کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔

معزولی کے ساتھ نظام الملک کا پیمانۂ عمر بھی لبریز ہو گیا۔ قضا و قدر کو اس سے جو کام لینا تھا وہ لیا جا چکا تھا۔ معزولی کے چند دن بعد جب کہ ملک شاہ اور نظام الملک اصفہان جا رہے تھے تو نہاوند کے قریب نظام الملک ایک فدائی کے خنجر کا شکار ہو گیا۔ حملہ کے ہوتے ہی تمام لشکر میں

شاہ محمد جعفر پھلواروی

# کشف و کرامت

میں نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہ جاہلانہ تصوف کا ماحول نہ تھا۔ تصوف کے جس گہوارے میں نے پرورش پائی اسے جھلانے والا ہاتھ بڑے اونچے علم و عمل کا ہاتھ تھا۔ ہوش سنبھالتے ہی علم اور تصوف کو متوازی خطوط پر رواں دواں دیکھا۔ کبھی خالص علمی مذاکرے تصوف و فقر پر غالب نظر آئے اور کبھی فقر و تصوف کے چرچوں سے علمی ماحول دبا ہوا دکھائی دیا۔ ایسے مکالمے بھی سنے جن سے یہ غلط فہمی ہوتی کہ علم اور فقیری میں گویا تناقض ہے اور یہ بھی محسوس ہوا کہ یہ تمام علمی تگ و دو اس غرض سے ہے کہ تصوف اور اہل تصوف کی ہر بات کی تائید کے لئے مستحکم سند تلاش کی جائے۔

بچوں کو فطرۃً قصوں کہانیوں سے بڑی دلچسپی ہوتی ہے انہیں ممکن ناممکن سے کوئی بحث نہیں ہوتی عقل اور بے عقلی کو پرکھنے سے کوئی مطلب نہیں ہوتا بلکہ جتنی زیادہ ناممکن اور بے عقلی کی بات ہو اتنی زیادہ دلچسپی سے سنتے ہیں۔ شرط یہ ہے کہ دلچسپ قصے کہانیاں ہوں۔ اگر آپ ان سے یہ بیان کریں کہ حضرت عمرؓ کی زندگی کا یہ نقشہ تھا یا حضرت عائشہ نے یہ قرآنی نکتہ بیان کیا تو ظاہر ہے کہ انہیں کوئی دلچسپی نہ ہوگی لیکن ان کی دلچسپی کی اس وقت انتہا نہیں رہتی جب آپ بیان کریں کہ ..... ایک پری اڑتی ہوئی آئی اور اپنے کان کے سوراخ سے ایک ڈبیہ نکالی اور اس ڈبیا کو کھولا تو اندر سے سات گز کا ایک دیو نکلا...... دیو نے اپنی ٹوپی میں سے ایک بالشت کا ایک ہاتھی نکالا اور وہ ہاتھی ستار بجانے لگا..... پھر ہاتھی نے زور سے ایک سانس باہر نکالی، تو ایک بٹوا گرا اور ایک ٹوپی بھی گری ..... بٹوے میں یہ صفت تھی کہ اس میں سے پیسے کبھی ختم ہی نہیں ہوتے تھے۔ اور ٹوپی میں یہ کمال تھا کہ جو اسے پہن لے وہ غائب ہو جائے ..... وغیرہ وغیرہ

اس قسم کے قصے کہانی پڑھنے سے یہ فائدہ تو ہوتا ہے کہ بچوں کو کچھ پڑھنا لکھنا آجاتا ہے۔ لیکن اس سے ایک نقصان بھی ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ بعض اوقات یہ نقوش ان کے دل و دماغ پر اس طرح چھا جاتے ہیں کہ بڑے ہونے کے بعد بھی وہ انہی توقعات و توہمات میں کھوئے رہتے ہیں، وہ بے کاری میں سوچتے

پاکستان میں اعشاری سکے

# نئے اعشاری نظام میں

# صِفر

# کا مقام

## بے قیمت
## یا
## بیش قیمت

پائی →

| آنے | | ۳ | ۶ | ۹ |
|---|---|---|---|---|
| ۰ | ۰۰۰ | ۲ | ۳ | ۵ |
| ۱ | ۶ | ۸ | ۹ | ۱۱ |
| ۲ | ۱۲ | ۱۴ | ۱۶ | ۱۷ |
| ۳ | ۱۹ | ۲۰ | ۲۲ | ۲۳ |
| ۴ | ۲۵ | ۲۷ | ۲۸ | ۳۰ |
| ۵ | ۳۱ | ۳۳ | ۳۴ | ۳۶ |
| ۶ | ۳۷ | ۳۹ | ۴۱ | ۴۲ |
| ۷ | ۴۴ | ۴۵ | ۴۷ | ۴۸ |
| ۸ | ۵۰ | ۵۲ | ۵۳ | ۵۵ |
| ۹ | ۵۶ | ۵۸ | ۵۹ | ۶۱ |
| ۱۰ | ۶۲ | ۶۴ | ۶۶ | ۶۷ |
| ۱۱ | ۶۹ | ۷۰ | ۷۲ | ۷۳ |
| ۱۲ | ۷۵ | ۷۷ | ۷۸ | ۸۰ |
| ۱۳ | ۸۱ | ۸۳ | ۸۴ | ۸۶ |
| ۱۴ | ۸۷ | ۸۹ | ۹۱ | ۹۲ |
| ۱۵ | ۹۴ | ۹۵ | ۹۷ | ۹۸ |
| ۱۶ | ۱۰۰ | ۰۰۰ | ۰۰۰ | ۰۰۰ |

مثال:- ایک آنہ تین پائی = آٹھ نئے پیسے

یکم جنوری ۱۹۶۱ء کے بعد سے پاکستانی کرنسی کی دونوں اکائیوں (روپے اور پیسے) کو اعشاریہ کے ۲ دو درجوں تک لکھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک روپیہ چار پیسوں کو ۱۰۰۴ لکھنا چاہیئے۔ نہ کہ ۴ر۱۔ اسی طرح ۲۵ روپے اور ۵۰ پیسوں کو ۵ر۲۵ نہیں بلکہ ۵۰ر۲۵ لکھنا درست ہے۔ آپ بھی اس کا خیال رکھیں۔

**تبادلہ کا حسابی نقشہ:-** اس نقشے کو روزمرہ استعمال کے لئے کاٹ لیجئے

## رقم میں صِفر احتیاط سے لگائیے

**جاری کردہ: وزارت مالیات حکومت پاکستان**

---

D.F.P. United ...

بکثرت ہوتے ہیں۔ میں بھی ہوش سنبھالنے کے بعد اس طرح کے واقعات بہت سنتا۔ اور ان کو اسی دلچسپی سے سنتا جس دلچسپی سے جن بھوت اور جادو کے قصے سنتا تھا۔ ابتداءِ تصوف سے آغاز عمر میں دلچسپی نہیں ہوتی۔ مگر کرامات و تصرفات کے قصوں سے خواہ مخواہ دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کا ایک اثر تو یہ ہوا کہ میں سمجھنے لگا کہ بزرگ وہی ہوتا ہے جس سے خرقِ عادات، کرامات اور تصرفات ظاہر ہوں اور تصوف کا بس یہی اثر ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی بارہا سنا کہ ہر دور میں ہر جگہ بزرگ لوگ ہوا کرتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں میرے اندر بھی ایسے عجیب لوگوں سے ملنے کی آرزو اور پھر جستجو پیدا ہوئی۔ تیس اکتیس سال کی عمر تک تو مجھے کوئی آدمی ایسا نہ ملا جو صاحب تصرف ہو۔ لیکن اس کے بعد چھ سات بزرگ (جن میں ایک عورت بھی ہے اور ایک نوجوان لڑکا بھی ہے) مجھے ایسے ملے جن کے کشف و کرامت اور تصرف نے میری عقل و منطق کو حیرت میں ڈال دیا اور اس کا ایک بڑا گہرا نقش دل پر یہ بیٹھ گیا کہ بس جو کچھ روحانیت ہے انہی "خدا رسیدہ" صاحب کرامت فقیروں درویشوں کے پاس ہے۔ آپ خود سوچئے کہ ایک شخص میرے سامنے آتا ہے جو مجھ سے نہ پیسے کا لالچ رکھتا ہے نہ مجھ سے کسی احترام کا خواہشمند ہے، اس کا کردار مجھ سے بلند ہے اور وہ بغیر اس کے کہ میں کچھ کہوں از خود مجھ سے میرا دیکھا ہوا خواب بیان کرتا ہے، میرے غلط ارادوں کو ظاہر کرکے ان کی اصلاح کرتا ہے۔ میرے مخفی کردار کی مدح یا ذم کرتا ہے۔ ٹھیک کسی شدید مصیبت و فکر یا خطرے کے وقت خود بخود آکر اپنی تدبیر یا رائے سے اسے ٹال دیتا ہے۔ ڈاکٹر جسم کے اندرونی حصے کے زخم میں اپریشن کی رائے دیتا ہے اور وہ کہتا ہے کہ خدا اسے بغیر اپریشن کے اچھا کرے گا۔ وہ کالی مرچیں کچھ پڑھ کر کھلاتا ہے اور زخم ٹھیک ہو کر ڈاکٹر کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ سات میل سے پیدل چل کر میرے پاس آتا ہے، اور سیلاب کی خبر دیتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ تمہارے مکان میں پانی داخل نہیں ہوگا۔ میرے گھر کے اندر کی بعض ایسی رکھی ہوئی چیزوں کی اطلاع دیتا ہے جس کی خبر مجھے خود بھی نہیں۔ مریض کو دیکھے بغیر ڈاکٹروں کے فیصلے کے بالکل خلاف رائے دیتا ہے اور وہی ٹھیک ثابت ہوتی ہے۔ گزرے ہوئے اور پیش آنے والے حوادث کی ٹھیک ٹھیک خبر دیتا ہے۔ خطراتِ قلب آئینے کی طرح اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ پھر لطف یہ کہ خلافِ شریعت یا خلاف انسانیت کسی بات کی ہدایت نہیں کرتا۔ بلکہ اس کی تائید و تاکید کرتا ہے۔ ایسے پچاسوں ذاتی تجربے ہوئے ہیں جن کی تفصیلات سے ایک کتاب تیار ہو سکتی ہے

فرمائیے۔ ان تجربات کے بعد میرے دل و دماغ پر کیا اثر ہونا چاہئے تھا: یہی کہ ظاہر ہے ایک

ہیں کہ کاش کوئی جن ہمیں بھی ایک طلسمی بٹوا یا جادو کی ٹوپی دے جاتا۔

مسلمانوں کے ساتھ ایک مصیبت یہ بھی لگی ہوئی ہے کہ آمَنْتُ بِاللّٰہِ وَ مَلَائِکَتِہٖ کی طرح جنوں پر ایمان لانا بھی ضروری ہے اور جن بدقسمتی سے وہی چیز ہے جس کے قدرت و اختیار کے متعلق عجیب عجیب افسانے مشہور ہوگئے ہیں۔ بچے بڑے ہوکر ان قصوں کہانیوں کو بے معنی تو ضرور سمجھتے ہیں، لیکن جنوں سے ان کی آس ہمیشہ لگی رہتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کسب و محنت سے بھی محروم ہو جاتے ہیں جو جنوں کی عنایت کے بغیر نہ کر سکتے ہیں۔ نیز یہ بھی ہوتا ہے کہ بڑے ہونے کے بعد جنوں کا ہراس و خوف اتنا طاری رہتا ہے کہ تنہا اندھیری رات میں گزرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور گڑا ہوا ستون بھی متحرک جن نظر آنے لگتا ہے۔ اگر جنی و ہمیات سے کچھ بلند ہوئے تو مؤکلوں کو قبضے میں لانے یا ہمزاد کو قابو میں کرنے کی فکر شروع ہو جاتی ہے۔ دست غیب کے عمل کی تلاش ہونے لگتی ہے۔ ذرا اس سے بھی اونچے گئے تو کیمیا گری کا شوق چرّاتا ہے۔ غرض مُزدِ بے محنت کا جذبہ تحت الشعور کام کرتا رہتا ہے وہ بے شمار عبث محنتوں میں پھنسا دیتا ہے اور حاصل پھر بھی کچھ نہیں ہوتا۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ کارآمد محنت کی بجائے بیکار محنت میں عمر کا قیمتی حصہ صرف ہو جاتا ہے یہ سب نتیجے ہوتے ہیں ان لایعنی کہانیوں کے جو بچپنے سے کانوں میں ڈالی جاتی ہیں۔

یہاں تک پھر بھی صبر کیا جا سکتا ہے کیونکہ تجربہ اور عقل حقیقت کو سمجھنے میں مدد دے سکتے ہیں لیکن ناقابل علاج مرض تو وہ ہوتا ہے جو اندھی عقیدت سے پیدا ہوتا ہے۔ عقیدت بھی کون سی؟ اگر بلند کردار کی عقیدت ہو تو عقیدت مند اپنے اندر بھی اعلیٰ کردار پیدا کرے لیکن یہاں تو وہ عقیدت مندی ہوتی ہے جو "کرامات" سے پیدا ہوتی ہے اور کرامات بھی کون سی؟ اس کے بھی کچھ نمونے سن لیجئے۔ فلاں بزرگ بارہ سال تک کنوئیں میں الٹے لٹکے رہے...... فلاں بزرگ نے بارہ سال کی ڈوبی ہوئی کشتی کو نکال دیا اور تمام کشتی سوار زندہ ہی نکل آئے... فلاں بزرگ نے مٹی کے ڈھیلے پر پھونک دیا تو وہ سونا بن گیا..... فلاں بزرگ نے جائے نماز کا کونہ الٹا تو اس کے نیچے سے پانچ ہزار کا نوٹ نکل آیا... فلاں صاحب نے دل کی بات بتا دی... فلاں صاحب نے توجہ دے کر بیہوش کر دیا"...

وغیرہ وغیرہ۔

اس قسم کے کشف و کرامات اور تصرفات کے ذکر سے ہمارا لٹریچر بھرا ہوا ہے اور روحانی مرکزوں رہنما ہوں، آستانوں تکیوں اور گدیوں، حتیٰ کہ دینی مدرسوں میں بھی اس کے چرچے ہوتے رہتے ہیں اور

ہے۔ لیکن عام طور پر آج بھی آپ دیکھ لیجئے کہ اب ان روحانی مرکزوں سے بلند انسان پیدا نہیں ہوتے

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند

ان کی خوابیدہ صلاحیتیں تو کیا بیدار ہوں گی، جو صلاحیتیں وہ لئے ہوئے آتے ہیں وہ بھی ختم ہو جاتی ہیں ذکر و فکر اور کشف و کرامت کی دلفریب چھریوں سے انہیں اگر ذبح نہ کیا جا سکے تو خصی ضرور کر دیا جاتا ہے۔ میں نے اپنی آنکھوں سے ان لوگوں کو دیکھا ہے جو بڑے افسر تھے اور بے نام و نشان ہو گئے۔ بڑے صاحب دولت تھے اور برباد ہو گئے۔ اچھے ڈاکٹر تھے اور پاگل ہو گئے۔ عالم تھے اور قوتِ عقل و خرد کھو کر جامد پتھر بن گئے۔ یہاں تک بھی ہوتا تو غنیمت تھا۔ مگر یہاں کی مافوقیت کا یہ حال ہے کہ وہ اپنی اسی گراوٹ اور تباہی کو ہی اپنی روحانی ترقی کا کمال سمجھنے لگتے ہیں۔ ذہنی دق کا یہ وہ آخری درجہ ہے جس کا علاج کسی طبیب کے بس سے باہر ہوتا ہے۔

اب ان روحانی اداروں سے کوئی بڑا فلسفی، کوئی اعلیٰ مصنف، کوئی بہتر سائنٹسٹ، کوئی اونچے کردار کا حامل، کوئی انجینئر، کوئی پروفیسر، کوئی محقق، کوئی انقلاب انگیز شاعر وغیرہ نہیں پیدا ہوتا۔ ہمارے دینی مدارس سے "دو رکعت کے امام" پیدا ہوتے ہیں اور خانقاہوں سے تعویذ گنڈے کرنے والے، بزرگوں کی کرامات سنانے والے۔ بزرگوں کی اصل کرامات یعنی بلند کردار اور "انسان گری" سے انہیں شاید ہی کوئی دلچسپی ہوتی ہے اکبر الہ آبادی نے کہا تھا کہ ؎

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا    افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

بات پتے کی ہے فی الواقع انگریزوں نے اسلامی اذہان کو قتل کرنے ہی کے لئے اسکول اور کالج بنائے تھے۔ لیکن یہاں کے تعلیم یافتہ کچھ نہ کچھ تو کام کے نکلے۔ وہ دنیا میں کچھ نہ کچھ بن سکے۔ اقبال نے کچھ زیادہ سچی بات کہی ہے کہ ؎

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا    کہاں سے آئے صدا لا الٰہ الا اللہ

یہ اہلِ مدرسہ وہی ہیں جو فقہ جامد کا درس دیتے ہیں یا کراماتی تصوف کا سبق پڑھاتے ہیں۔ ایسے متعدد مکاتیبِ فکر میں نے بھی دیکھے ہیں۔ یہاں کے افکار و اذکار کا غیر شعوری اثر میرے ذہن پر بھی یہی پڑا کہ "ولایت کو پرکھنا ہے تو کشف و کرامات اور تصرف و خرقِ عادت سے پرکھو"۔ یہ تصور انسانی ذہن کیلئے سم قاتل ہے

(۲) کشف و کرامات یا تصرف و خرقِ عادت کے وجودِ وہبی سے بعض لوگ انکار کرتے ہیں۔ جس کی وجہ زیادہ تر یہ ہے کہ انہیں اس قسم کا کوئی آدمی ملا نہیں۔ لیکن میں پورے وثوق سے کہہ سکتا ہے کہ اس کا

طرح کا گریز اور "باطن" کی ایک خاص جستجو۔ بلکہ یہ بھی ہوا کہ ظاہر پرستوں کی اہمیت نگاہوں میں کم سے کم ہوتی چلی گئی اور دماغ نے "اولیائی" کا ایک خاص تصور دے کر اولیاء اللہ سے عقیدت اور ان کی مزید جستجو کا جذبہ پیدا کر دیا۔ مجھے اس کا اقرار ہے کہ ان کے مشوروں سے مجھے خاصے اخلاقی و روحانی فائدے پہنچے لیکن جیسا کہ ہر معاملے میں خیر و شر ساتھ ساتھ چلتے ہیں، میرے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی معاملہ پیش آیا۔ ان فائدوں کے ساتھ ایک غیر محسوس زہر (SLOW POISON) اندر ہی اندر سرایت ہوتا رہا۔ یعنی میں اپنے دل و دماغ کو ان کے حوالے کرتا رہا۔ یہ حوالگی روز بروز اضافہ پذیر ہوتی رہی۔ میری اپنی قوتِ فکریہ بلکہ اپنی خودی بھی ختم ہوتی رہی۔ اور نتیجے میں ایک ذہنی غلامی پختہ ہونے لگی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے انسانیت کا زوال شروع ہوتا ہے۔

مجھ پر بھی ایک لمبے عرصے تک یہ ذہنی غلامی طاری رہی، آخر بتوفیق الٰہی میں نے از سرِ نو ان مسائل پر غور کرنا شروع کیا۔ اس وقت تک جو بات سمجھ میں آئی ہے وہ یہ ہے:۔

(۱) ولایت انعکاسِ نبوت ہے لہذا ولایت کا کام وہی ہونا چاہئیے جو نبوت کا ہے۔ پیغمبر کا اصلی کام معجزات دکھانا نہیں بلکہ لوگوں کو انسان بنانا ہے۔ پیغمبر انسانوں کو اپنا بندہ نہیں بناتا صرف خدا کا بندہ بناتا ہے وہ ذہنوں کو ماؤف نہیں کرتا بلکہ انسانی خودی کو بیدار کرتا ہے، اس کی مضمر صلاحیتوں کو بروئے کار لاتا ہے، اس کی قوتوں کو غلط سمت سے موڑ کر صحیح رُخ پر لگا دیتا ہے۔ اس میں ایسی عقلی استعداد پیدا کرتا ہے جس سے اس کی خوابیدہ صلاحیتیں بیدار ہو جائیں جو اپنے باپ کے اونٹ بھی ڈھنگ سے نہیں چرا سکتا تھا وہ اس کی تربیت سے اقوام عالم کی گلّہ بانی کرتا اور فاروق اعظم بن جاتا ہے۔ جو اپنے ذاتی معاملات میں بھی قوتِ فیصلہ نہ رکھتا تھا وہ علی مرتضیٰ جیسا قاضی بنا جس سے بہتر قاضی دنیا پھر نہ پیدا کر سکی کوئی خالد سیف اللہ ہوا، کوئی محدث ابو ہریرہ، کوئی عائشہ فقیہہ بنی اور کوئی حسان لنعت خواں۔ غرض جو بھی اس پارس سے مس ہوا وہ خود پارس بن گیا ہر ایک کی مضمر صلاحیتیں بیدار ہوئیں۔ نئی نئی استعدادیں ابھریں اور دنیا ان سے مستفید و منور ہوئی۔ رومی نے ٹھیک کہا ہے کہ ؎

در دلِ ہر کس کہ دانش را مزہ است ٭ روی و آوازِ پیمبر معجزہ است

ہم نے یہ بھی دیکھا کہ اولیاء اللہ نے بھی ایسی کرامتیں دکھائیں۔ عبیداللہ احرار نے جامیؔ شہاب الدین سہروردی نے سعدیؔ، بختیار کعکی نے التمش، اور سلطان المشائخ نے خسروؔ پیدا کیا۔ پیدا نہیں کیا بلکہ یوں کہیئے کہ ان کی صلاحیتوں کو صحیح رخ پر لگا دیا۔ ایسی بہت سی نظیریں موجود ہیں، اور ہمارے نزدیک یہی اصل کرامت

(۵) صوفیہ کا فرمانا بالکل درست ہے کیونکہ اگر صاحب کرامت کسی کو توجہ دے کر بیہوش کر دیتا ہے تو وہ گویا کلوروفارم کا کام کرتا ہے۔ اور یہ کوئی انسانی کمال نہیں ہے، انسانی کمال بیہوشوں کو ہوش میں لانا ہے نہ کہ ہوش مندوں کو بیہوش کر دینا۔ اسی طرح انسانی کمال حیرانوں کو سکون بخشنا ہے نہ کہ خرق عادت دکھا کر صاحب سکون کی عقل کو حیران کر دینا۔

(۶) اگر غور سے دیکھئے تو کرامات سے نہ انسانیت کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے اور نہ کوئی عقل کی بات ثابت ہوتی ہے۔ بس زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے ایک مشق اچھی کی ہے۔ یا ایک قوت حاصل کی ہے۔ اگر کوئی آگ پر چلنے لگے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہو گیا کہ خدا ایک ہے یا رسول برحق ہے، یا قیامت ضرور آئے گی؟ اگر کسی کی زور دار نظر سے ایک اینٹ اوپر اللہ کر معلق ہو گئی تو اس سے انسانیت کو کیا فائدہ پہنچا؟ کیا اس سے کسی کی کوئی بُری عادت چھوٹ گئی، یا کوئی اچھی عادت پیدا ہو گئی؟

(۷) اور فرض کیجئے اس قسم کی کرامتیں دیکھ کر کوئی شخص تائب ہو جاتا ہے تو یہ ایک ایسی توبہ ہے جس میں دباؤ یا اکراہ کا عنصر غالب ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے کسی سے ڈنڈے کے زور سے روزہ رکھوا لینا۔ ایسے دباؤ کے متعلق قرآنی فیصلہ یہ ہے لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ ۔ دین میں کوئی دباؤ یا جبر نہیں اسلام تو نام ہی ہے رضا کارانہ خوش دلی کے ساتھ گردن جھکا دینے کا۔ دباؤ یا تو منافقت پیدا کرے گا یا بغاوت۔ دباؤ کا نتیجہ اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ جب تک سر پہ ڈنڈا ہے اس وقت تک معاملہ ٹھیک ہے اور جوں ہی وہ ہٹا اور پھر سرکشی شروع ہو گئی ہے۔ بلکہ عین اس دباؤ کی حالت میں بھی سرکشی اپنے لئے چور دروازے نکال لیتی ہے۔ نماز روزہ وغیرہ اسی لئے ہیں کہ انسان میں خوش دلانہ اور رضا کارانہ اطاعت خداوندی کا جذبہ پیدا ہو۔ خود قرآنی ارشاد ہے کہ وَلَوْ شَآءَ اللّٰہُ لَجَعَلَکُمْ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً ۔ اگر خدا چاہتا تو تم سب کو ایک ہی امت بنا دیتا۔ مگر اس نے ایسا نہیں کیا، تاکہ انسانی اختیار سلب نہ ہو جائے بلکہ جو شخص بھی اسلام اختیار کرے وہ اپنی سمجھ بوجھ اور عقل و بصیرت سے اختیار کرے۔ خدا نے دونوں راستے دکھا دیئے اور دونوں کے نتیجے بتا دیئے ہیں۔ اس کے بعد ہر شخص کو اختیار حاصل ہے فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ ۔ اب ہلاکت کا فیصلہ بھی بر بنائے بیّنہ (روشن دلیل) ہوگا، اور حیات کا فیصلہ بھی بر بنائے دلیل ہوگا لِیَہْلِکَ مَنْ ہَلَکَ عَنْۢ بَیِّنَۃٍ وَّیَحْیٰی مَنْ حَیَّ عَنْۢ بَیِّنَۃٍ ، دباؤ جبر اور اکراہ کو ختم کرنا ہی تو قرآن کا وہ اہم فیصلہ ہے جو انسانیت کی آخری معراج ہے کرامات ایک دباؤ ہے۔ لہذا یہ اسلامی اقدار کی فہرست میں نہیں آتی۔

وجود ہے اور قطعی طور پر ہے اور ہر دَور میں خرقِ عادت وکشف والے لوگ پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ خدا رسیدگی یا بزرگی سے اس کا رائی برابر بھی کوئی تعلق نہیں۔ بزرگی وکرامت صرف انسان بننا اور انسان بنانا ہے، جس میں یہ وصف ہو وہ بزرگ ہے، خواہ خرقِ عادت ہو یا نہ ہو۔

(۳) خرقِ عادت کی دو صورتیں ہیں، بعض لوگوں کو یہ محنت وکسب سے حاصل ہوتا ہے اور بعضوں کو بغیر کسی ریاضت کے وہبی طور پر حاصل ہوتا ہے۔ یہ محنت ومشق ایسی ہی ہے جیسے ہپناٹزم یا میجک کی مشق ہوتی ہے۔ خدا رسیدگی سے اس کا کوئی تعلق نہیں بلکہ ایسی مشقوں کے لئے اسلام کی بھی شرط نہیں۔ ہپناٹسٹ اور بازی گر وہ وہ کرتب دکھاتے ہیں جو بڑے بڑے اولیاء قسم کے لوگ بھی نہیں دکھا سکتے۔ صاحب کرامت صوفی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن سے بلا ارادۂ نمائش خرقِ عادت ہوتا ہے اور وہ اس سے کوئی اصلاحی فائدہ اٹھا لیتے ہیں اور دوسرے وہ ہوتے ہیں جو محض اپنا معتقد بنا کر کوئی فائدہ حاصل کرتے ہیں، ان دوسری قسم کے صوفیوں سے مداری اور بازی گر بدرجہا بہتر ہیں جو اپنے تقدس کا کوئی فریب نہیں دیتے بلکہ سچ سچ کہہ دیتے ہیں کہ یہ صرف مشق ہے اور ہاتھوں کی صفائی ہے۔

رہے وہ لوگ جن کو قدرتاً بعض خرقِ عادت حاصل ہوتا ہے۔ وہ عموماً وہ ہوتے ہیں جن کی کوئی ایک حس (SENSE) کمزور ہوتی ہے اور اس کے عوض دوسری حس (SENSE) زیادہ پیدا ہو جاتی ہے۔ آپ نے بعض نابینوں کو دیکھا ہو گا جن کی حس بڑی تیز ہوتی ہے، وہ گھڑی دیکھ کر وقت بتا دیتے ہیں، رنگ پہچان لیتے ہیں، پاؤں کی چاپ سن کر یا مصافحہ کرکے آدمی کو شناخت کر لیتے ہیں۔ اسی طرح کسی کی عقل کمزور ہوتی ہے تو اس میں کشف کا مادہ زیادہ ہو جاتا ہے بزرگی اور خدا رسیدگی سے اس کا بھی کوئی تعلق نہیں۔

(۴) اونچے صوفیاء ہمیشہ خرقِ عادت کو ہمیشہ ہیچ بلکہ روحانی ترقی کے لئے مضر بتاتے رہتے ہیں۔ مخدوم شرف الدین احمد یحیٰی منیری سہروردی فرماتے ہیں کہ "ابر کشف کفش زدن باید"، یعنی کشف پر جوتے لگانا چاہیئے۔ ایک جگہ اور فرماتے ہیں، "اگر بر آب روی خسی دگر بر ہوا پری مگسی۔ آں کار بکن کہ گویند کسی" یعنی اگر تم پانی پر چلو تو زیادہ سے زیادہ تم ایک تنکا ہو جو پانی پر بہتا ہے۔ اور اگر ہوا میں اڑو تو مکھی ہو گئے جو بے تکلف ہوا میں اڑتی ہے۔ وہ کام کرو کہ لوگ تمہیں انسان کہیں۔ نیز فرماتے ہیں کہ کرامت اولیاء اللہ کی قے ہے۔ یعنی قے جیسی ذلیل شے ہے، ولی اسے باہر لانا نہیں چاہتا۔ وہ بے ساختہ باہر نکل آتی ہے تو وہ اسے دیکھ کر گھن کرتا ہے اور اسے انقباض ہوتا ہے۔

صحیح موقف کو ڈھانپے رہتا ہے۔ مداری، اپنے کرتبوں سے تھوڑی دیر کے لئے دماغوں کو حیرت میں ڈال کر چلا جاتا ہے۔ اور معاملہ ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ صاحب کرامت ساری زندگی کے لئے دوسروں کے دل و دماغ کو ماؤف کر دیتا ہے اور کبھی اپنے جال سے دوسروں کو باہر نہیں نکلنے دیتا۔ کوئی تباہ ہو تو وہ اسی تباہ ہونے والے کا قصور بتاتا ہے۔ اور ترقی ہو تو اسے اپنی برکت جتاتا ہے۔ وہ دل و دماغ میں حریت نہیں پیدا کرتا۔ اپنی غلامی و محکومی کا ابدی طوق ڈال دیتا ہے

محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا — ہے مومن آزاد خود اک زندہ کرامات

(۹) کشف و کرامات در اصل بلند انسانیت سے بہت گری ہوئی چیز ہے۔ اور یہ حیوانیت کی سطح کی باتیں ہیں۔ چیونٹیوں کو بارش سے پہلے کشف ہو جاتا ہے اور وہ اپنے انڈوں کو لے کر کسی محفوظ جگہ چلی جاتی ہیں۔ ایک چڑیا کو مار کر دیکھئے۔ اس کے جوڑے کو قدرتی وائرلیس سے خبر ہو جاتی ہے۔ اور وہ تھوڑی دیر میں وہاں پہنچ جاتا ہے۔ اگر درخت کھوکھلا ہو کر گرنے والا ہو تو مہینوں پہلے چیلیں اپنے گھونسلے چھوڑ کر کسی دوسرے درخت پر جا بستی ہیں۔ بلی کی آنکھ پر پٹی باندھیے۔ اسے صندوق میں بند کیجئے اور بیس میل کے پرپیچ فاصلے پر چھوڑ آیئے وہ تیسرے دن میاؤں میاؤں کرتی آپ کے گھر پر آموجود ہوگی۔ اسے از خود راستوں کا کشف ہو جاتا ہے۔ بڑے بڑے سانپ کی آنکھوں میں ایسی قوت ہوتی ہے کہ جب وہ دیکھتا ہے تو شکار خود بخود اس کی طرف کھنچا چلا جاتا ہے۔ ہر جانور کے اندر عجیب و غریب قوتیں اور کشف و وجدان ہوتا ہے۔ اگر انسان بڑی ریاضتوں کے بعد یہ تصرفات حاصل کرے تو کیا کمال ہوا؟ وہ یہ کمالات حاصل کر کے زیادہ سے زیادہ حیوانی سطح پر آجاتا ہے۔ مشہور ہے کہ حضرت بدیع الدین مدار کے کپڑے بے دھلے ہمیشہ صاف رہتے تھے اور وہ مہینوں کھانا نہیں کھاتے تھے۔ کسی نے ان کے سامنے ان کی اس کرامت کی تعریف کی تو آپ نے بڑے مزے کی بات فرمائی کہا کہ "بگلے کے پر ہمیشہ سفید رہتے ہیں اور سانڈا برسوں بے کھائے پئے رہتا ہے۔ تو یہ کون سی کرامت ہوئی"؟ حضرت مدار کے ان الفاظ میں کتنی بلندی ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ انہوں نے چند لفظوں میں بتا دیا کہ خرق عادت نہ کوئی اہم چیز ہے، نہ انسانی کمال ہے نہ یہ درویشی ہے نہ فقیری۔ کشف و کرامات کی عقیدت انسان کو اتنا ماؤف و مسحور کر دیتی ہے کہ وہ ان چیزوں کو بھی کرامت ہی سمجھنے لگتا ہے جن کا کوئی تعلق خرق عادت سے نہیں ہوتا۔ ایک صدی کے اندر کی بات ہے کہ ایک بار ماہ رمضان میں چاند گہن بھی لگا اور سورج گہن

(۸) - اعلیٰ انسانیت کے بجائے کرامات دیکھ کر جو لوگ معتقد ہو جاتے ہیں - وہ کمزور دل اور ضعیف الاعتقاد ہوتے ہیں اور ان کی عقل و خودی میں ایک ماؤفیت یا زوال سا پیدا ہو جاتا ہے - وہ رجائی ہوتا ہے - یعنی جہاں اس قسم کا خرق عادت دیکھا وہیں جھک گئے - ان کی سمجھ میں یہ مشکل سے آتا ہے کہ انسانی کمال قانونِ فطرت سے مطابقت پیدا کرنا ہے، نہ کہ اسے توڑنا - نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر اس ٹھگ یا گمراہ کے پھندے میں آ جاتے ہیں جو کوئی کھیل تماشہ دکھا دے اور اسے صاحب کرامت سمجھ کر لوگ معتقد ہو جاتے ہیں - یہی وجہ ہے کہ تمام اہل علم و اہل تصوف نے ان کھیل تماشوں کی دو قسمیں بڑی وضاحت سے بتائی ہیں - یعنی صالح آدمی سے خرق عادت صادر ہو تو اسے کرامت کہتے ہیں غیر صالح سے صادر ہو تو وہ استدراج ہے - لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فرق ادباً قائم کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ پہلے وہ خرق عادت کو نہیں دیکھتے بلکہ صالحیت کو دیکھتے ہیں - پس جب معاملہ صالحیت اور عدم صالحیت پر ٹھہرا نہ کہ خرق عادت پر تو فیصلے کی بنیاد بھی یہی صالحیت و عدم صالحیت ہوگی نہ کہ خرق عادت - یہ فرق کچھ لفظی سا ہے - اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک اچھے بزرگ کے لئے ہم نعلین شریفین، دستار مبارک، ریش مقدس کے الفاظ استعمال کرتے ہیں - اور عوام کے لئے جوتی، پگڑی، ڈاڑھی بولتے ہیں - بڑوں کے لئے حرم یا زوجہ، محترمہ یا صاحبزادی اور دوسروں کے لئے بیوی اور چھوکری یا لونڈیا بولتے ہیں - یہ ادب و احترام کا تقاضا ہے اور اسے ضرور باقی رہنا چاہئے لیکن الفاظ کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدل جاتی - ادب و احترام کا یہ فرق دراصل دو طبقوں کے کردار و صالحیت کے فرق کی وجہ سے ہے - اور اس سے زیادہ نیت و مقصد کے سبب سے - عامی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسب و ریاضت سے ہم میں ایک کمال پیدا ہو جائے اور ہم اسے اپنی کمائی کا ذریعہ بنائیں - اور خاصانِ خدا کی سرے سے یہ نیت ہی نہیں ہوتی کہ ہم میں فلاں کمال پیدا ہو جائے - خرق عادت ان میں ازخود پیدا ہو جاتا ہے - اور عموماً بلا ارادہ یا مجبوراً (رتے کی طرح) ان سے خرق عادت کا صدور ہو جاتا ہے - اور جب ہو جاتا ہے - تو اس سے وہ کوئی اصلاحی کام لے لیتے ہیں - پھر بھی ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ متاثر معتقد خرق عادت کے پست چکر سے نکل کر عقل و بصیرت اور اعلیٰ کردار کی مستحکم چوٹی پر پہنچ جاتے - اگر کوئی شخص اپنی کرامتیں دکھا کر لوگوں کو صرف اپنا بندہ بناتا ہے اور اس سے دنیا کماتا ہے تو وہ انسانیت کا مجرم ہے اور اس کی کرامتوں میں اور بازی گروں کے استدراج میں کوئی فرق نہیں بلکہ بازی گر اس سے بہتر ہے کہ وہ اپنی صحیح پوزیشن واضح کر دیتا ہے - اور صاحب کرامت اپنے تقدس کے غلاف سے اپنے

پروفیسر جمال الدین

# مسجد ـــــــ ایک معاشرتی مرکز

حدیث میں ہے کہ مساجد خدائے قدوس کے گھر ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ سبوح و قدوس مسجد کی چہار دیواری میں اس طرح بیٹھا ہے جیسے ہم اپنے مکانوں میں بیٹھتے ہیں۔ اسلام کے علاوہ جتنے مذاہب ہیں وہ اپنے مراسم عبادت کے لیے چند گھڑی ہوئی چہار دیواریوں کے محتاج ہیں۔ گویا ان کا خدا انہیں کے اندر رہتا ہے اور باہر نہیں۔ لیکن مذہب اسلام کا خدا اس آب و گل اور سنگ و خشت کی چہار دیواریوں میں محدود نہیں۔ وہ ہر جگہ ہے اور ہر جگہ سے پکارا جا سکتا ہے۔ وہ جس طرح مسجدوں کے اندر ہے مسجدوں کے باہر بھی ہے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ "تمام روئے زمین میرے لیے سجدہ گاہ بنائی گئی ہے"[۱]۔

ظہورِ اسلام سے قبل ہم سب سے پہلے مکہ والوں کے لیے مشورہ گاہ کے طور پر ایک مستقل عمارت تعمیر کرتے ہوئے قصیٰ کو پاتے ہیں۔ مکہ کا یہ دار البلد عبادت گاہ کے سامنے ہی بنایا گیا تھا۔ اس مشورہ گاہ میں جنگوں کا اعلان اور مدافعتی تدابیر پر غور ہوتا تھا۔ اسی جگہ تجارتی معاہدے طے ہوتے تھے اور متفرق رسوم بھی ادا کی جاتی تھیں"[۲]۔

دار الندوہ تو شہر مکہ کا مرکزی دار البلد تھا۔ اس کے علاوہ شہر میں جتنے محلے یعنی قبائلی آبادیاں تھیں۔ اتنی ہی مجالسِ محلہ بھی تھیں۔ مکہ میں ان کو "نادی" اور مدینہ میں انہیں "سقیفہ" کہتے تھے۔ ان قبائلی مجالسِ محلہ میں علاوہ محلہ کے معاملات طے ہونے کے کئی رسمیں بھی ادا کی جاتی تھیں مثلاً کسی فردِ خاندان کو بے راہروی پر "خلع" کرنے اور اجنبیوں کو فردِ خاندان بنانے کی رسوم۔ تجارتی معاملات اور کاروانوں کی آمد یا روانگی بھی یہیں سے ہوا کرتی تھی۔

مدینہ منورہ کے یہودیوں نے بھی ایک "بیت المدراس" قائم کر رکھا تھا جو نیم تعلیمی اور نیم عدالتی

---

۱ سیرۃ النبیؐ۔ جلد سوم۔ سید سلیمان ندویؒ، ص ۵۰۰ (۲) عہد نبویؐ میں نظام حکمرانی، جلد اول، محمد حمید اللہ، ص ۲۸

بھی ایک مدعیِ نبوت صاحب نے فوراً اعلان فرما دیا کہ "ایک مہینے میں دو دو گرہنوں کا ہونا ہماری صداقت کا نشان ہے"۔ آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ کرامت پرستوں کی بیوقوفی سے مدعیِ نبوت نے کیا فائدہ اٹھایا؟ دراصل اس سے زیادہ حیرت ان اہل عقل پر ہے جو زندگی کے اور تمام معاملات میں خاصے ہوشیار واقع ہوئے ہیں۔ لیکن کشف و کرامت کی دنیا میں آنے کے بعد وہ اتنے سادہ لوح ہو جاتے ہیں کہ عادت کو بھی خرقِ عادت سمجھ کر ایمان لے آتے ہیں۔ جناب ابراہیم بن رسول اللہؐ کی وفات کے دن سورج کو گہن لگا تو لوگوں نے کہا کہ وفاتِ ابراہیم کی وجہ سے یہ گہن لگا ہے۔ آنحضرتؐ کو اس چہ میگوئی کی اطلاع ہوئی تو فوراً ایک خطبہ دیا اور فرمایا "گہن کو کسی کی موت و زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ قدرت خدا کی ایک آیت (نشانی) ہے"۔ مطلب یہ ہے کہ یہ کوئی خرقِ عادت نہیں بلکہ عین عادت ہے جو پہلے بھی ظاہر ہوتی رہی اور آیندہ بھی ظاہر ہوتی رہے گی۔ اگر ابراہیم وفات نہ پاتے جب بھی یہ گہن اپنے وقت پر لگتا۔ یہ ہے ارشادِ رسولؐ جو وہمی بنیادوں پر زندگی کی عمارت کھڑی کرنے سے روکتا ہے۔ مگر کرامت پرستی عام عادتِ الٰہی کو بھی خرقِ عادت بنا کر کسی کی صداقت کا نشان بنا دیتی ہے۔

ہم اس موقع پر اپنے اس تعجب کا اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتے جو امام جلال الدین سیوطی جیسے فاضل کے ایک ارشاد سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنی "تاریخ الخلفاء" میں ایک روایت لکھتے ہیں کہ "شفق کی سرخی پہلے نہیں ہوا کرتی تھی۔ واقعۂ کربلا کے بعد یہ سرخی ہونے لگی"۔ سبحان اللہ وبحمدہ۔ کرامت پرستی بھی انسان کو کہاں کہاں لے جاتی ہے۔

ہم اچھی طرح اس وقت یہ محسوس کر رہے ہیں کہ بعض لوگ یہ مضمون پڑھ کر پیغمبروں کے معجزات کے بارے میں بھی ایک خاص زاویۂ نظر سے سوچنے لگیں گے۔ تو پہلی بات تو یہ ہے کہ اس وقت یہ بحث میرے پیشِ نظر نہیں۔ دوسرے کچھ آپ بھی سوچئے اور غور کر کے کسی نتیجے پر پہنچئے۔ ہمیں بھی آپ کے افکار سے مدد ملے گی۔ یہ کیا ضرور ہے کہ ہر مشکل کو ہم ہی حل کریں؟ ہم نے تو صرف کرامات و تصرفات کے بارے میں کچھ عرض کیا ہے پہلے اس سے کرامات کے بارے میں ایک نتیجے پر پہنچ لیجئے اس کے بعد معجزات پر بھی گفتگو ہوگی۔ تیسرے معجزات کے بارے میں ایک قرآنی آیت پر بھی غور فرمائیے جو یوں ہے وما منعنا ان نرسل بالآیٰت الا ان کذب بھا الاولون یعنی ہمیں آیات (معجزات) بھیجنے سے جس بات نے روکا ہے وہ یہ ہے کہ گذشتہ لوگ ان آیات (معجزات) کی تکذیب کر چکے ہیں۔ ساتھ ہی رومی کے اس شعر کو پیشِ نظر رکھئے ؎ دردِ دل ہر کس کہ دانش را مزہ است + ذوقِ آوازِ پیمبر معجزہ است اور دل چاہے تو اقبال کا یہ شعر بھی پھر پڑھ لیجئے ؎ محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا + ہے مومنِ آزاد خود اک زندہ کرامات

کے زمانہ میں عمالِ حکومت، حاکمِ ملک اور والیٔ صوبہ ہونے کے ساتھ مبلغ دین اور معلمِ اخلاق کی حیثیت بھی رکھتے تھے[1]۔

چونکہ اسلام کی تمام تحریکات کا مقصد صرف تبلیغ و تقدیس تھا، اس بناء پر ہر قبیلہ کو مسلمان ہونے کے ساتھ سب سے پہلے مسجد کی ضرورت پیش آتی تھی۔ ایک سبب اس کا یہ بھی تھا کہ یہ مسجدیں صرف نماز ہی پڑھنے کے کام میں نہیں آتی تھیں بلکہ درحقیقت یہ تمام اہلِ قریہ یا اہلِ محلّہ کو دن میں پانچ بار ایک جگہ جمع کر کے ان کی اجتماعی و اجتہادی قوت کو روز بروز اور زیادہ ترقی دینے کا ذریعہ بنتی تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ آنحضرت صلعم نہ صرف تمام اسلامی بستیوں میں مسجدیں بنانے کی خاص تاکید فرماتے تھے بلکہ باجماعت نماز پڑھنے کی بھی سخت تاکید فرماتے تھے۔ اسلام میں فی الحقیقت اجتماعیت کو انفرادیت پر ترجیح حاصل ہے۔

مدینہ کی مرکزی مسجد میں ہر جمعہ کو آنحضرتؐ خود خطبہ دیا کرتے تھے جب کہ ان کے نمائندے ملکِ عرب کی باقی تمام مساجد میں خطبوں کے ذریعہ عوام کو نہ صرف قرآن مجید کی اور رسول اکرمؐ کے ارشادات کی تعلیم دیتے بلکہ بہبودِ عامہ سے متعلق مسائل میں ان کی دلچسپی بڑھاتے۔ اہم قومی معاملات پر غور و خوض مسجد ہی میں ہوتا۔ وہیں فیصلے ہوتے اور جب بھی کسی اہم خبر کی اطلاع دینی ہوتی سب کو مسجد میں جمع ہونے کو کہا جاتا اور خطبہ کے ذریعہ مطلع کیا جاتا۔ شروع میں تو عموماً قاضی یا حاکمِ عدالت کا اجلاس بھی مسجد ہی میں ہوتا۔ کیونکہ مساجد میں مسلم اور غیر مسلم سب بے تکلف آ سکتے تھے[2]۔

اسی آئین کا اتباع خلفائے راشدین نے کیا۔ ابتدائی خلفاء پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح مسجد میں نماز ادا کرتے اور وعظ کہتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اس خیال سے [illegible] خواہوں کو ذرا بھی دقت نہ ہو عدالت کے لیے خاص عمارتیں بنوانے سے گریز کیا اور مسجدوں پر اکتفا کیا۔ ان کا معمول تھا کہ ہر نماز کے بعد صحنِ مسجد میں بیٹھ جاتے اور جس کو جو کچھ کہنا ہوتا کہتا۔ کوئی نہ ہوتا تو تھوڑی دیر انتظار کر کے اٹھ جاتے[3]۔ علاوہ ازیں ہر جمعہ کو نمازِ جمعہ کے بعد حضرت عمرؓ جماعت کے روبرو اہم تقررات اور ہفتہ بھر کے واقعات بیان کر دیتے تھے۔ اس موقع پر کیے ہوئے فیصلے عاملوں اور صوبوں کے امیروں کے پاس بھیجے جاتے تھے جن کو وہ لشکر اور عامۃ المسلمین کے درمیان مشتہر کر دیتے تھے۔ اس طرح کوئی شخص شہر میں یا

---

(۱) سیرۃ النبیؐ حصہ اول۔ مجلد دوم۔ علامہ شبلی نعمانیؒ۔ ص ۶۸ (۲) عہدِ نبوی میں نظامِ حکمرانی، جلد اول، محمد حمید اللہ۔ ص ۱۹۲

(۳) الفاروق۔ حصہ دوم۔ مولانا شبلی نعمانیؒ۔ ص ۹۴۔

ادارہ ہوا کرتا تھا۔ اسلام کے آغاز تک اس کا پتہ چلتا ہے۔[1]

ہجرت کے بعد مدینہ میں آنحضرتؐ کا سب سے پہلا کام ایک مسجد کا تعمیر کرانا تھا۔ خانۂ کعبہ کی طرح یہ مسجد جس کی بنیاد پہلے ہی دن پرہیز گاری پر رکھی گئی، ہر قسم کے تکلفات سے بری اور اسلام کی سادگی کی تصویر تھی۔ رسول مقبولؐ اسی سادہ سی عمارت میں غیر ملکی سفراء اور وفود کو شرف ملاقات بخشتے تھے۔ یہیں اپنے پیرووں کو تعلیم و تلقین کرتے اور تمام امور عامہ اسی مسجد میں انجام فرمایا کرتے۔ اپنے متبعین کو ان بنیادی باتوں کا عملی سبق دینے کے لیے جن پر آپؐ ایک مثالی مملکت قائم کرنا چاہتے تھے۔ آنحضرتؐ نے اپنے جملہ مشاغل کا مرکز مسجد ہی کو انتخاب فرمایا۔ نتیجۃً مسجد مسلمانوں کی نہ صرف روحانی زندگی بلکہ ان کی زندگی کے ہر پہلو کا مرکز بنی۔ اور صحیح اور مکمل معنوں میں ان کی قومی زندگی کا محور و مرکز بن گئی۔[2]

اسی مسجد نبویؐ میں ایک احاطہ تھا جو اس غرض کے لیے مختص کر دیا گیا تھا کہ باہر سے تعلیم کے لیے آنے والوں بلکہ خود مقامی بے گھر طالب علموں کے لیے مدرسہ کا کام دے اور دارالاقامہ کا بھی۔ یہاں اعلیٰ تعلیم تو خود رسول کریمؐ دیا کرتے تھے لیکن ابتدائی تعلیم اور لکھنا پڑھنا سکھانا نوجوان رضا کاروں کے سپرد تھا۔ اس مدرسہ (بلکہ جامعہ) میں عرب کے ہر قبیلہ سے ایک ایسی جماعت تیار کی جاتی تھی جو نہ صرف شریعت کے اوامر و نواہی سے واقف ہو بلکہ شب و روز آنحضرتؐ کی خدمت میں رہنے سے تمام تر اسلامی رنگ میں ڈوب جائے تاکہ وہ پورے ملک کے لیے اسوۂ حسنہ اور نمونۂ عمل بن سکے۔[3]

مدینہ منورہ میں صفہ واحد درس گاہ نہیں تھی بلکہ یہاں کم از کم نو مسجدیں خود عہد نبویؐ میں تھیں۔ مدینہ میں بہت سے قبائل آباد تھے۔ ہر قبیلہ کا الگ محلہ تھا اور ہر محلہ میں ایک مسجد تھی۔ ہر مسجد اپنے آس پاس کے محلہ والوں کے لیے درسگاہ کا بھی کام دیتی تھی۔ ان مساجد میں صرف وہی اشخاص امام مقرر کیے جاتے جو نہ صرف قرآن مجید اور سنت کے ماہر ہوتے بلکہ متقی اور اعلیٰ سیرت کے مالک بھی ہوتے۔ اماموں کا تقرر خود آنحضرتؐ فرماتے۔ عموماً جن قبائل میں عمال مقرر ہوتے تھے وہی ان کے امام بھی ہوتے گو بڑے بڑے مقامات میں یہ دونوں عہدے الگ الگ ہوتے تھے۔ اس طرح آنحضرتؐ

---

(۱) عہد نبوی میں نظام حکمرانی۔ جلد اول، ص ۲۰۰ (۲) دی فاؤنڈیشن آف اسلامک اسٹیٹ۔ امیر حسن صدیقی۔ دی وائس آف اسلام نومبر ۱۹۶۲ء (۳) عہد نبوی میں نظام حکمرانی۔ جلد اول۔ محمد حمید اللہ۔ ص ۳۱۲۔

حسان بن ثابتؓ تو مسجد نبوی ہی میں شعر پڑھا کرتے تھے خود آنحضرتؐ کے زمانہ میں۔

دین و دنیا کا وہ حسین اور نادرِ روزگار امتزاج جو ہمیں آنحضرت صلعم کے عہد زریں اور ابتدائی خلفاء کے ادوارِ خلافت میں نظر آتا ہے وہ نہ صرف اسلامی ثقافت و تہذیب کی جان ہے بلکہ انسانیت کی معراج بھی ہے۔ اگر ہم اسلامی ثقافت کی اس قدر کا جس کو "مسجد" کہتے ہیں۔ بغور مطالعہ کریں تو یہ حقیقت ہم پر ضرور آشکار ہو جائے گی کہ سنگ و خشت کی یہ چہار دیواری ایک اندازِ فکر اور ایک طرزِ حیات کا نام ہے۔ اور علامہ اقبالؒ کا وہ "جلیل و جمیل" خواب جو انہوں نے دریائے کبیر کے کنارے دیکھا تھا مسجد کو مسلمانوں کی قومی زندگی میں اس کا صدیوں پرانا مقام دینے ہی سے شرمندۂ تعبیر ہو سکے گا۔

---

لشکر میں امورِ ملک سے ناواقف نہیں رہتا تھا۔[1]

حضرت عمرؓ بغیر مشورہ کیے امورِ خلافت انجام نہ دیتے تھے۔ آپ روزانہ انتظامات اور ضروریات پر جس مجلس میں گفتگو کرتے تھے وہ ہمیشہ مسجد نبویؐ میں منعقد ہوتی تھی۔ فتوحات اور اضلاع کی روزانہ خبریں جو دربارِ خلافت میں پہنچتی تھیں حضرت عمرؓ ان کو اس مجلس میں بیان کرتے تھے، اور کوئی بحث طلب امر ہوتا تو اس میں لوگوں سے استصواب کیا جاتا تھا۔ اس مجلس کے انعقاد کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے ایک منادی اعلان کرتا تھا کہ سب لوگ نماز کے لیے جمع ہو جائیں۔ جب لوگ جمع ہو جاتے تو حضرت عمرؓ مسجد نبوی میں جاکر دو رکعت نماز پڑھتے۔ نماز کے بعد منبر پر چڑھ کر خطبہ دیتے اور بحث طلب امر پیش کیا جاتا۔ البتہ جب کوئی اہم مسئلہ پیش آتا تھا، مثلاً عراق و شام کے فتح ہونے پر جب بعض صحابہ نے اصرار کیا تھا کہ تمام مفتوحہ علاقے فوج کی جاگیر میں دیدیئے جائیں، تب بڑی مجلس منعقد ہوتی تھی۔ یہ مجلس شوریٰ اپنی ساخت اور طریقۂ کار کے لحاظ سے روزمرہ کی مجلس سے مختلف ہوتی تھی۔[2]

حضرت عمرؓ کے عہد میں ہزاروں نئی مساجد تعمیر ہوئیں۔ خلیفہ کی حیثیت سے حضرت عمرؓ کا جو اصلی کام تھا وہ مذہب کی تعلیم و تلقین تھی۔ اور درحقیقت ان کے کارناموں کا طغرا یہی ہے۔ جمعہ کے دن آپ جو خطبہ پڑھتے تھے اس میں تمام ضروری احکام اور مسائل بیان کرتے تھے۔ اور وقتاً فوقتاً عمال اور افسروں کو مذہبی احکام اور مسائل لکھ بھیجا کرتے تھے۔ اس ضمن میں یہ بات بھی لحاظ کے قابل ہے کہ جو فقہی احکام، آپ فرامین کے ذریعہ سے شائع کرتے تھے چونکہ وہ شاہی دستور العمل کی حیثیت رکھتے تھے اس لیے یہ احتیاط ہمیشہ ملحوظ رہتی تھی کہ وہ مسائل اجماعی اور متفق علیہ ہوں۔[3]

اس طرح عہد فاروقی میں جہاں مسجد کا تعلق ایک طرف سیاست اور انتظاماتِ ملکی سے اتنا ہی قریبی رہا جتنا کہ عہد نبویؐ میں تھا وہاں دوسری طرف مسجد مسلمانوں کی دینی، علمی اور ادبی سرگرمیوں کا مرکز بھی بنی رہی۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی مساجد میں علمی بحثیں ہوا کرتی تھیں۔ اور یہ امر بھی خالی از دلچسپی نہیں کہ جب آپ نے مسجد نبویؐ کی تجدید کی تو اس کے ایک گوشہ میں ایک چبوترہ کا اضافہ کیا جہاں لوگ بات چیت کرتے اور اشعار پڑھتے تھے۔[4] جناب رسالت مآب کے ملک الشعراء حضرت

---

(۱) اسپرٹ آف اسلام، سید امیر علی: ص ۲۸۴ (۲) الفاروق، حصہ دوم، مولانا شبلی نعمانیؒ۔ ص ۷ (۳) الفاروق حصہ دوم، ص ۶۱ (۴) الفاروق حصہ دوم۔ ص ۶۵ (۵) سیرۃ النبی۔ حصہ اول، مولانا شبلی نعمانی۔ ص ۲۱۳

حفنی بک ناصف

# بینک اور سُود

پیش نظر مضمون مصر کے ایک نامور فاضل حفنی بک ناصف کے عربی مقالہ کا ترجمہ ہے جو انہوں نے ہندوستان اور مصر کے حالات کو مدنظر رکھ کر بینک کے سود کے بارے میں لکھا تھا۔ یہ مضمون تہذیب الاخلاق بابت جمادی الاول ۱۳۲۹ھ میں شائع ہوا تھا اس رسالہ کے مدیر عبد اللہ العمادی تھے اور یہ سرسید کی یادگار کے طور پر جاری کیا گیا تھا۔

اس مسئلہ میں امر زیر بحث یہ ہے کہ:

(۱) بینک سے خفیف شرح سود پر قرض لے کر تجارت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اسلامی تعلیم گاہوں اور انجمنوں کو (ومثلُ ذٰلک) بینک میں اپنے سرمایۂ محفوظہ کو جمع کر کے اس سے سود لینا چاہیے یا نہیں؟

(۳) ازروئے شریعت کسی ایسے بینک کا قائم کرنا درست ہے یا نہیں جس کے بانی و سرمایہ دار مسلمان ہوں اور وہ معتدل شرح پر مسلمانوں کو قرض دیا کرے؟

کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ یہ تمام صورتیں جائز و درست و لازمی ہیں۔ مسلمان اگر اپنے سرمایہ پر سود نہ لیں گے اور خود سود دیتے رہیں گے تو جس طرح اب تک ان کی جائیدادیں تباہ ہوتی رہی ہیں آئندہ ایک ایسا وقت آئے گا کہ تمام زمینیں مسلمانوں کے قبضہ سے نکل جائیں گی اور مسلمان صرف اس متاجرہ یا شکمی کاشتکار کی حیثیت میں رہ جائیں گے جسے زمیندار جب چاہے بے دخل کر دے۔

کچھ اور لوگوں کی یہ رائے ہے کہ یہ صورتیں قطعاً ناجائز ہیں کیونکہ اسلام نے ربا کی ممانعت کی ہے اور کسی فائدہ (سود) پر قرض دینا خواہ وہ کتنا ہی قلیل کیوں نہ ہو ربا ہے۔ جائیدادیں اور زمینداریاں اگر تلف ہو رہی ہیں تو ہونے دو مگر احکام اسلام کی مخالفت نہ کرو۔

مجھے ان لوگوں کے اعتراض کا اندیشہ نہیں ہے جو خفیف شرح سود پر قرض دینے کو

ہفت روزہ
شہاب
زندگی کی تاریکیوں کے خلاف ایک جہاد
لاہور
مجلسِ ادارت — نعیم صدیقی — اسعد گیلانی — آباد شاہپوری
مستقل عنوانات
معارف القرآن — مولانا مفتی محمد شفیع صاحب
معارف الحدیث — مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی
مدوجزر — انقرہ سے جکارتا تک — تاروں کی گردش — کچھ یونہی، شہابیئے (طنز و مزاح)
تاریخ کے جھروکوں سے — استفسارات — چلمن کے پیچھے (خواتین کا حصہ)
قرطاس و قلم — دامن گلچیں — شہابی بچوں کی مجلس
۳۰×۲۰/۴ کے ۴۲ صفحات • دلآویز سرورق • حسین کتابت و طباعت
بدل اشتراک: سالانہ پندرہ روپے • ششماہی آٹھ روپے • سہ ماہی چار روپے • فی شمارہ ۳۰ پیسے
نمونے کے لیے ۳۰ پیسے کے ٹکٹ ارسال فرمایئے ★ بھارت کے خریدار مکتبۂ الحسنات رام پور۔ یوپی کے نام ترسیل زر کرکے رسید ہمیں بھیج دیں
کوثر نیازی

ناپ تول سے برابر ہو۔ سونا اگر چاندی کے بدلے میں یا کھانے کی کوئی چیز ویسی ہی کسی چیز کے معاوضہ میں فروخت کی جائے تو دونوں کا ایک دوسرے کے مانند ہونا بیع کے درست ہونے کے لیے شرط نہیں ہے۔ تم کو اختیار ہے کہ ایک تولہ سونے کے بدلے میں بیس تولہ چاندی اور ایک من گیہوں کے عوض میں دس من جوار کا مطالبہ کرو۔ اس لیے کہ سونے چاندی میں سے اگر ایک دھات کم بھی ہو گئی تو دوسری سے کام چل سکتا ہے۔ اسی طرح کھانے کی اجناس میں اگر ایک جنس میں کمی آئی تو دوسری اجناس سے کاربرآری ممکن ہے۔ اگر ایک جنس دوسری جنس کے بدلے میں فروخت ہو اور معاوضہ کی رقم نہ روپے اشرفی وغیرہ کی صورت میں ہو اور نہ کھانے کی اجناس کی شکل میں تو اس حالت میں کوئی شرط نہ ہوگی۔ یاد رکھو! انہیں شرائط کی مخالفت کا نام ربا ہے۔ حلول کی شرط میں خلل آیا تو ربا النسیہ کہیں گے۔ ایک ہی صحبت میں معاوضہ پر قبضہ کر لینے کی شرط میں فرق پڑا تو ربا الید کہا جائے گا۔ اور مماثلت (ایک جیسے) ہونے کی شرط پوری نہ اتری تو ربا الفضل ہوگا۔ ان سب کا مدعا یہ ہے کہ جعل و فریب سے مسکوکات و اجناس کی حفاظت کی جائے اس لیے کہ ممکن ہے کہ ایک تاجر سونے چاندی کی بنی ہوئی چیزیں لائے جن کا نقش و نگار اس قدر نظر فریب ہو کہ دولت مند انہیں دیکھتے ہی فریفتہ ہو جائیں اور تاجر شرط کرے کہ اس ایک تولہ مصنوعی سونے چاندی کے عوض میں بیس تولہ اصلی سونا چاندی لے گا۔ لہذا اسلام اگر اس صورت کو ناجائز نہ ٹھہراتا تو مسلمانوں کے گھر سونے چاندی سے خالی ہو جاتے اور جس بے زری و ناداری کی شکایت آج ہو رہی ہے وہ آج سے ہزار برس پہلے پیش آ چکی ہوتی۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی سوداگر گیہوں اور چاولوں کی کوئی ایسی قسم لائے جو اہل شہر نے کبھی نہ دیکھی ہو۔ کاشتکار اس کو بونے اور دولت مند طبقہ اس کی نمائش کرنے کے لیے خریدنا چاہے اور سوداگر شرط کر چکا ہو کہ ان غلوں کا ایک من معمولی گیہوں چاولوں کے بیس من کے بدلے بیچے گا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ شہر میں گیہوں چاولوں کا قحط پڑ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ انہیں چیزوں پر انسان کی مادی و اقتصادی زندگی کا قوام ہے اس لیے ضرور تھا کہ ان کی حفاظت کی جائے۔ اور اس غرض کے لیے ایک خاص قانون نافذ ہو۔ چنانچہ شارع علیہ السلام کے مقدس احکام نے یہ ضرورت پوری کر دی اور اب پیچھے پیروان اسلام کو کہیں یہ شکایت نہیں رہی۔ اس قانون کے ذریعہ سے جن چیزوں کی حفاظت مطلوب ہے وہ امام مالکؒ کے مذہب میں سونا، چاندی اور وہ چیزیں ہیں جو کھائی

حرام کہتے ہیں اور اپنے طرز عمل کے رو سے سود در سود پر قرض لینے کو حرام نہیں جانتے۔ مجھے
اندیشہ ان لوگوں سے ہے جو دین اسلام کو جمود سے متہم کرتے ہیں اور اس کو تمدنی ترقی کی ضد سمجھتے
ہیں۔ حالانکہ میرا پختہ اعتقاد ہے اور یہ تمام اصولِ اسلام کے متعلق وسیع تحقیقات کرنے کے بعد
پیدا ہوا ہے کہ اسلام کا قانون ہر زمانے اور ہر محل و موقع کے لیے مناسب حال ہے۔ تمدنی
ترقی کا محرک ہے اور اگر اس کی پابندی کی جائے تو یہی دین و دنیا دونوں میں فلاح کی ضمانت ہے۔

مجھ کو اس امر سے انکار نہیں ہے کہ ربا کے حرام ہونے پر تمام مسلمان متفق ہیں اور نہ میں
اس کو حلال ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ میری غرض صرف اس قدر ہے کہ ہر چیز جس میں زیادتی ہو
اور اس بنا پر تم اسے ربا کہنے لگو، حرام نہیں ہے۔ مثلاً تم نے ایک شکل منطقی بنا لی اور کہنے لگے
یہ ربا ہے۔ اور ہر ربا حرام ہے۔ لہذا یہ چیز حرام ہے۔ اس شکل کی کبریٰ میں تو کوئی کلام نہیں ہے
البتہ صغریٰ مخدوش ہے۔ لہذا اصل مسئلہ کے متعلق تین صورتوں سے بحث کی جا سکتی ہے۔

(۱) خفیف شرح سود پر قرض دینے میں لغت کی رو سے تو ربا کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں
مگر شریعت کی رو سے نہیں پیدا ہوتے۔ لغوی ربا (زیادتی) کی صورت بیع میں بھی ہے۔ اور اگر
یہ حرام ہے تو بیع کے حلال ہونے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔

اس بحث کے دو پہلو ہیں:

۱۔ فقہا نے جس ربا کو حرام قرار دیا ہے اس میں سود پر قرض دینا شامل نہیں ہے۔ اور جن
صاحبوں نے اس کو شامل کرنے کی کوشش کی ہے ان کو بہت زیادہ تکلف کرنا پڑا ہے۔ تم کو تعجب
ہوگا کہ فقہ میں جس ربا کو بالاجماع حرام کہا گیا ہے اس کے معنی سے بہت کم لوگ واقف ہیں۔ واقعہ
یہ ہے کہ بیع کے اقسام اور اس کے لیے عام شرائط مقرر کرنے کے بعد خاص طرز کی شرطیں معین کی گئی
ہیں۔ جن کا لحاظ خاص خاص مال میں کرنا ہوتا ہے۔ اگر اس میں خلل پیدا ہوا تو وہی ربا ہے۔ اس مقصد
کے لیے امام مسلم کی اس حدیث (الذهب بالذهب والفضة بالفضة الخ) سے دلیل لائی جاتی ہے
جس کا مدعا یہ ہے کہ سونے کو سونے سے، یا چاندی کو چاندی سے، یا کھانے کی کسی چیز کو اسی قسم
کی کسی دوسری چیز کے معاوضہ میں اگر بیچنا ہو تو اس بیع کی صحت کے لیے تین شرطیں ہیں۔ اول لین
دین میں ادھار نہ ہو۔ دوم جس صحبت میں لین دین کی گفتگو طے ہوئی ہو اس کے خاتمہ سے پہلے
لینے والے اور دینے والے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر چکے ہوں۔ سوم لین دین کا مال مقدار میں

کہ اس طرح کوئی تکلف نہیں کرنا پڑتا۔ لیکن حدیث :- جرّ نفعًا فهو حرامٌ - قابل سند نہیں ہے کیونکہ اس کے راویوں میں ایک متروک راوی ہے اور ائمہ جرح و تعدیل اس کے ناقابل اعتماد ہونے کی تصریح کر چکے ہیں۔ اس بنا پر سود کی شرط پر قرض دینا ربا میں کسی طرح داخل نہیں ہو سکتا۔ اور جو لوگ باب الربا میں اس کو داخل کرتے ہیں وہ عنوان باب کو بھولے جاتے ہیں کہ یہ باب اموال ربا (یعنی مطعومات و مسکوکات) کی بیع کے متعلق خاص قسم کے شرائط عائد کرنے کے لیے مخصوص ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بیع دوسری چیز ہے اور قرض دوسری چیز ہے۔

ب۔ نزول قرآن کے زمانے میں اور اس سے پہلے عرب میں جس طرح ربا کا رواج تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے کو قرض دیتا۔ جب میعاد آجاتی اور قرض خواہ کی طرف سے ادا کرنے کے لیے تقاضا ہوتا تو قرضدار کچھ اور میعاد بڑھانے کی درخواست کرتا اور اس کے معاوضہ میں مطالبہ کی مقدار دونی کرنے کو مان لیتا تھا۔ ہر سال اسی طرح اضافہ ہوا کرتا۔ اور تھوڑے سے روپے کے بدلے میں چند سال کے بعد گھر تک بک جایا کرتے تھے۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی اور آیت لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً کی وجہ سے یہ دستور ہمیشہ کے لیے منسوخ ہو گیا۔ خفیف شرح سود پر قرض دینے کا نزول قرآن کے زمانے میں رواج ہی نہ تھا۔ لہذا یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ آیت نے ایک ایسی چیز کی ممانعت کی ہے جسے لوگ جانتے ہی نہ تھے۔ دوسری آیتوں میں جو اطلاق ہے وہ علم اصول کے قاعدۂ مسلمہ کی رو سے تقیید پر محمول ہو گا۔

(۲) ہم یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ خفیف شرح سود پر قرض دینے میں بھی شریعت کی رو سے ربا کی صورت پیدا ہو جاتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ جب اس باب میں ہم فقہا کی پیروی کرتے ہیں، تو جو تدبیریں انہوں نے تجویز کی ہیں ان کو کس بنا پر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ وہ تجویزیں ہیں جو عموماً فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں اور آج تک کبھی ان پر اعتراض نہیں ہوا۔ کتاب القنیہ میں ہے :

رجل لهٗ على آخر عشرة دراهم فاراد ان
يوجلها الى سنة و يأخذ منه ثلاثة عشر
فالحيلة ان يشترى منه بتلك العشر
متاعًا و يقبض المتاع عشرة ثم
يبيع المتاع منه بثلاثة عشر

ایک شخص پر دس درم قرض ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ ایک سال
کی مہلت مل جائے اور قرض خواہ بجائے دس کے اس سے
تیرہ لے لے۔ اس صورت میں تدبیر یہ ہے کہ انہیں دس
درموں کے عوض میں اس سے کوئی اسباب خرید لیا جائے
اور پھر اس پر قبضہ کر کے اسی دس درم کے قیمتی اسباب کو

جاتی ہیں اور جمع کرنے کے قابل ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سونے چاندی کے علاوہ تمام کھانے کی چیزیں حتیٰ کہ میوے اور دوائیں بھی اس میں شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہ مذہب ہے کہ وہ تمام چیزیں جو ایک قسم کی ہوں اور ناپ سے ناپی جائیں یا وزن سے تولی جاتی ہوں ان سب میں زیادتی یا ادھار سے ربا کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ مسئلہ ربا کا یہی خلاصہ ہے اور فقہ کی تمام کتابوں میں اسی قدر مذکور ہے۔

بعض فقہا نے بینک کا سود پر قرض دینا بھی ربا الفضل میں شامل کر رکھا ہے۔ حالانکہ یہ تکلف ہی تکلف ہے۔ اس لیے کہ قرض لینے کی یہ غرض نہیں ہوتی کہ اپنے پاس سے روپے دے کر بینک سے روپے خریدے اور نہ معاوضہ کا خیال اس کے ذہن میں آتا ہے کیونکہ جو روپیہ اس نے قرض لیا ہے اگر اسی کو میعاد کے اندر مع سود کے واپس کر دے تو بینک بڑی خوشی سے لے لے گا۔

بعض فقہا نے باب القبض یا باب الصرف میں اس کا تذکرہ کیا ہے اور بعضوں نے ربا کی ایک مستقل قسم اس کو قرار دیا ہے۔ ان بزرگوں کے نزدیک ربا کی چار قسمیں ہیں (۱) ربا النسیئۃ (۲) ربا الید (۳) ربا الفضل (۴) وہ ربا جس میں قرض کے ذریعہ سے نفع (سود) پہنچے۔ پہلی تینوں قسموں کو حدیث الذھب بالذھب الخ کی بنا پر حرام کہتے ہیں اور آخری قسم کو حرام قرار دینے کے لیے ایک دوسری حدیث (کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نفعًا فَهُوَ حَرامٌ (یعنی ہر قرض جو نفع کھینچتا ہو حرام ہے) پیش کرتے ہیں۔ شرفادی نے پہلی تینوں قسموں کی تشریح کے بعد لکھا ہے:

| | |
|---|---|
| و بقی من انواع الربوبات القرض الذی جر نفعا للمقرض. ولا یختص بالربویات بل یجری فیها و فی غیرها کالعروض والحیوانات ........ وجعل الرملی هذا داخلا فی ربا الفضل ای الزیادة والظاهر انه قسم مستقل لما علمت من عدم اختصاصه بالربویات ۔ | ربا کے اقسام میں ایک وہ قرض باقی رہا جو قرض دینے والے کے لیے جلب منفعت کا باعث ہوا کرتا ہے۔ یہ صورت ربا سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس میں اور ایسی ہی اور چیزوں میں وہ حکم عائد ہوگا جو چاندی اور جانوروں کے لیے ہے.... رملی نے اس کو بھی ربا الفضل میں داخل کر رکھا ہے۔ لیکن ظاہر یہی ہے کہ یہ ایک مستقل قسم ہے کیونکہ تم جان چکے ہو کہ اقسام ربا سے اس کو خصوصیت نہیں ہے۔ |

میری رائے میں اس قسم کو ایک مستقل اور جداگانہ قسم قرار دینا زیادہ مناسب ہے اس لیے

میں اگر تمہارا قانون نافذ ہے اور تمہیں کارفرما ہو تو قانوناً تمام اہل ملک کو سود کے لین دین سے تم روک سکتے ہو۔ لیکن اگر پرایا قانون ہے اور اس نے سود جائز کر رکھا ہے تو تم قرض لینا چاہو تو تم کو سود دینا پڑے گا، اور قرض دینا چاہو تو سود نہ لینا پڑے گا۔ یعنی نامسلمان فائدہ میں رہیں اور مسلمان نقصان اٹھائیں۔ کہیں اسلام بھی ایسے خسارے کا حامی ہو سکتا ہے؟

یہ تین صورتیں ہیں ان میں سے جس کو بھی لو اس کی رو سے تم کو سود پر قرض دینا جائز ہو گا۔

رہا یہ مسئلہ کہ "مذہبی احکام کی اگر پوری طرح پابندی کی جائے تو سود لینے دینے کی ضرورت نہیں رہتی۔ محتاج کا محکمۂ زکوٰۃ سے کام چل جائے گا، اور دوسرے لوگ کسی دولت مند مسلمان بھائی یا اسلامی بیت المال سے قرض لے کر کاربرآری کر سکتے ہیں۔ اس لیے بہتر ہے کہ مسلمانوں کے لیے بیت المال و زکوٰۃ کا محکمہ کھولا جائے۔" ہم ان خیالات کا دل سے خیر مقدم کرتے ہیں اور دست بدعا ہیں کہ خدا کرے یہ آرزوئیں پوری ہوں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جب تک پوری نہیں ہوتیں اس وقت تک کیا کیا جائے۔

یہ اعتراض سچ ہے کہ "بینکوں نے ملک کی دولت چوس لی ہے۔" مگر اس میں بینکوں کا قصور نہیں ہے بلکہ قرض لینے والوں کی ناعاقبت اندیشی و غلط کاری کا قصور ہے۔ سود کے لین دین نے خرابی نہیں پیدا کی۔ خرابی اس لیے پیدا ہوئی کہ قرض کا روپیہ اچھے کام میں نہیں لگایا جاتا اور نہ مآل و انجام پر اقتصادی حیثیت سے نظر رہتی ہے۔

یہ اعتراض غلط ہے کہ "سود کی وجہ سے سو دیناروں کا دس برس کے بعد ایک ہزار دینار ہو جاتا ہے۔" اس لیے کہ اگر یہ ناجائز ہونے کی بنیاد ہے تو تجارت کو بھی ناجائز ہونا چاہیے کیونکہ اس میں بھی سو کے ہزار ہو جاتے ہیں۔

تم کو افسوس نہیں آتا کہ ہر سال تم کو ہندوستان میں دس ملین پونڈ سود دینا پڑتا ہے۔ یہ ساری رقم بغیر کسی تردد و تامل کے مسلمانوں کی جیب سے نکل کر نامسلمانوں کی جیب میں جاتی ہے۔ ان کی ثروت بڑھ رہی ہے۔ وہ قوی ہو رہے ہیں۔ اور ہم محتاج و ضعیف ہوتے جاتے ہیں۔ اگر تمہارے بینک بھی جابجا ہوتے تو یہ نقصان کیوں اٹھانا پڑتا۔ خوب ذہن نشین کر لو کہ اقوام کے مابین آج کل حقیقی جنگ مال و دولت کی ہے۔ لہٰذا جہاں تک ہو سکے اس کے لیے طاقت و توانائی پیدا کرو۔ وَاللہ یوفق من یشاء الیٰ ما یشاء۔

الیٰ سنۃ — ایک سال کے وعدے پر اس کے ہاتھ تیرہ درم کو بیچ ڈالا جائے۔ (الحدیث)

علامہ ابن عابدین شامی مؤلف ردّ المختار لکھتے ہیں:

ان باع المطلوب منہ المعاملۃ من الطالب ثوباً قیمتہ عشرون دیناراً باربعین ثم اقرضہ ستین حتی صار لہ علی المستقرض ثمانون ذکر الخصاف انہ جائز وھذا مذھب محمد بن سلمہ امام بلخ۔

جس سے معاملہ مطلوب ہو (یعنی قرض خواہ) سے ایک کپڑا جس کی قیمت بیس دینار ہو چالیس دینار پر خرید سے اور اس کے بعد ساٹھ دینار اس کو قرض دے حتیٰ کہ قرض لینے والے کے ذمہ اس کے سو دینار ہو جائیں اور قرضدار کو صرف اسّی دینار ملے ہوں تو خصاف کا بیان ہے کہ یہ صورت جائز ہے اور امام اہل بلخ محمد بن سلمہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

مؤلف قنیہ فرماتے ہیں:

لا باس بالبیوع التی یفعلھا الناس للتحرز من الربا وھی مکروھۃ عند محمد وعندھما لا بأس بھا۔

بیع کی ان صورتوں میں کوئی حرج نہیں ہے جو ربا سے بچنے کے لیے لوگ کیا کرتے ہیں۔ امام محمد کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

کتاب الذخیرہ میں علامہ کرخی کا فتویٰ منقول ہے کہ "سود پر اتفاق فی مابین درست ہے بشرطیکہ معاہدۂ قرضہ میں اس کو لکھا نہ جائے اور تذکرہ نہ ہو۔" درمختار میں ہے کہ: "سلطان کا حکم آگیا ہے اور شیخ الاسلام نے فتویٰ دیدیا ہے کہ دس پر ساڑھے دس نہ لیا جائے۔"

لہٰذا اسلامی بینک قائم کرنے والوں کو قرض نامہ اور حیلۂ شرعیہ کے جدا جدا نمونے شائع کر دینے چاہئیں کہ قرض کے معاہدے میں سود کا تذکرہ نہ ہونے پائے اور یہ بہت آسان امر ہے۔

(۳) دونوں مذکورۂ بالا صورتیں اگر نظر انداز بھی کر دی جائیں تو جہاں سود کا لین دین مقصود ہو وہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس ملک کے تمدنی و سیاسی معاملات و انتظامات اپنے اصلی معنوں میں مسلمانوں کے ہاتھ میں ہیں یا نہیں۔ اگر ہیں تو وہاں سود لینا درست نہیں ہے۔ اور اگر نہیں ہیں تو تمام ائمۂ اسلام کے اتفاق و اجماع سے جائز ہے۔ ہندوستان و مصر کی موجودہ حالت[1] کا تم خود اندازہ کر دیکھو۔ ان ممالک

(۱) جب یہ مقالہ لکھا گیا اس وقت ہندوستان اور مصر پر برطانیہ کا اقتدار قائم تھا۔

محی الدین خاں قصوری

# سیرتِ نبویؐ کی تدوینِ جدید

ہر کس قسم بہ آں کہ عزیز است می خورد ٭ سوگندِ کردگار بجانِ محمد است

ہر صاحب فکر مسلمان محسوس کر رہا ہے کہ ہمارے انگریزی خواں طبقے کے دلوں میں حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے والہانہ عشق و محبت کا وہ جذبہ موجزن نہیں ہے، جس سے ہمارے اجداد کے قلب معمور رہتے تھے۔ اس کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب وہ لٹریچر بھی ہے جو یورپ اور امریکہ میں رسائل و کتب کی صورت میں شائع ہوتا اور جس میں حضور کی ذات اقدس اور اسلام دونوں پر نہایت رکیک حملے کئے جاتے ہیں۔ چونکہ ہمارے نوتعلیم یافتہ نوجوان اسلامی تعلیمات سے نابلد ہیں اور جو نوجوان کچھ واقفیت رکھتے ہیں ان کا علم محدود ہے اس لئے وہ ان اعتراضات کو صحیح مان لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بعض اوقات وہ اپنے اسلام کا اظہار کرنے میں بھی خجالت محسوس کرتے ہیں۔

انجمن حمایت اسلام نے اس صورت حال کا بڑی تشویش کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ اس انجمن کے سالانہ جلسے کی ایک نشست سیرت نبوی کے لئے مخصوص کر دی جائے۔ چنانچہ ۲ / دسمبر کا اجلاس اسی موضوع پر منعقد کیا گیا جس کا مقصد یہ تھا کہ ہمارے نوجوان طبقے کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مقدسہ کے متعلق خطبات اور تقاریر سننے کا موقع مل سکے اور ان کے دلوں میں حضورؐ اور اسلام کے متعلق جذبۂ محبت پیدا ہو۔ نیز ہمارے نوجوانوں کے سامنے رسول مقبول اور اسلام کی صحیح تصویر آجائے تاکہ وہ گمراہ نہ ہو سکیں۔

الحمد للہ کہ یہ اجلاس بڑا کامیاب ہوا لیکن اس دوران میں محسوس کیا گیا کہ اس مقصد عظیم کے حصول کے لئے صرف ایک دو یا چند اجلاس ہی کافی نہیں ہیں۔ اس لئے تجویز ہوئی کہ حضور سرور کائنات کی ایک ایسی جامع سوانح عمری مرتب کرائی جائے جس میں جدید رجحانات کو پیش نظر رکھا جائے اور حضورؐ کی زندگی کے وہ تمام پہلو نمایاں کئے جائیں جن سے عرب کی روزمرہ زندگی میں

یہ میری تحقیقات کے نتائج ہیں جو میں نے صفائی سے ظاہر کر دیے۔ مسلمانان ہندوستان نے ان کو پسند کریں تو الحمد للہ علیٰ ذالک۔ اور اگر نا پسند کریں تو میں کوئی معصوم نہیں ہوں۔
واستغفر اللہ لی ولکم واشہد ان لا الٰہ الا ھو وان محمداً عبدہ و رسولہ

---

# غیر اللہ کو پکارنا

ترمذی نے حضرت انسؓ سے ایک ارشاد رسولؐ یوں نقل کیا ہے:

لیسأل احدکم ربہ حاجتہ کلھا حتی یسأل شسع نعلہ اذا انقطع۔

تم میں سے ہر ایک اپنی ساری حاجتیں اللہ ہی سے مانگے حتیٰ کہ اگر جوتی کا تسمہ بھی ٹوٹ جائے تو وہ بھی اللہ ہی سے مانگے۔

توحید کے معنی محض عددی طور پر اللہ کو ایک مان لینا نہیں۔ عدد میں دنیا کی ہر شے ایک ہی ہے۔ زید بھی ایک ہے۔ سورج بھی ایک ہے۔ قطب مینار بھی ایک ہے۔ کون سی چیز ایک نہیں؟ لیکن کسی شے کو محض ایک عدد مان لینے سے کوئی اس ایک شے کا بندہ بن جاتا ہے؟ توحید کا مطلب اگر صرف یہ ہوتا کہ اللہ کو ایک عدد مان لو تو سب سے بڑے موحد مشرکین مکہ ہوتے۔ انہوں نے کبھی یہ نہیں کہا کہ اللہ دو یا زیادہ ہیں زبان عرب میں تو اللہ کا تثنیہ اور جمع بھی نہیں۔ مشرکین عرب —— جیسا کہ قرآن میں صاف صاف موجود ہے —— یہ تسلیم کرتے تھے کہ اللہ ہی پانی برساتا ہے۔ وہی موت و حیات دیتا ہے۔ وہی روزی رساں ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ پھر سوال یہ ہے کہ ان بے چاروں کو مشرک کیوں کہا گیا؟ —— بات یہ ہے کہ اللہ کو ذات و صفات میں سب سے بڑا اور مالک کل مان لینے سے توحید نہیں آتی۔ توحید کے معنی یہ ہیں کہ تمام خداؤں کا کلیتہً انکار بھی کر دیا جائے اور صرف اللہ کو الٰہ تسلیم کیا جائے۔ اگر اللہ کو اکبر مان کر ساتھ ہی دوسرے چھوٹے چھوٹے خداؤں کو بھی حاجت روا مان لیا جائے تو یہ توحید نہیں ہوگی بلکہ اسی کا نام ہوگا شرک۔ مشرکین عرب اسی لیے مشرک قرار دیے گئے کہ خدائے اکبر کو ماننے کے باوجود بہت سے چھوٹے چھوٹے سبورڈی نیٹ (SUBORDINATE) خدا بنا رکھے تھے کہ فلاں خدا اولاد دیتا ہے۔ فلاں خدا کے ذمے روزی رسانی کا محکمہ ہے۔ فلاں خدا فلاں قسم کی حاجت روائی کرتا ہے۔ اس لیے وہ براہ راست اللہ کو پکارنے کی بجائے ان مصنوعی خداؤں کو پکارتے تھے اور انہی سے دعائیں مانگتے تھے اور کہتے تھے کہ مَا نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفیٰ یعنی ہم تو ان خداؤں کی محض اس لیے عبادت کرتے ہیں کہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کر دیتے ہیں۔ گویا یہ ایسے واسطے ہیں جن کے بغیر ہم اللہ سے اپنا براہ راست تعلق پیدا ہی نہیں کر سکتے۔

انقلاب عظیم برپا ہوگیا اور بتایا جائے کہ کس طرح حضورؐ کی نگاہِ کیمیا اثر نے تاریخ کی وہ عظیم ہستیاں پیدا کیں جن میں خلفائے راشدین، اہل بیت کرام اور ہزاروں جلیل القدر صحابہ شامل ہیں، جنہوں نے عالمِ انسانیت کو ایک نئی زندگی سے روشناس کیا۔ حضورؐ کی یہ سوانح عمری علمائے کرام اور وہ جدید تعلیم یافتہ لوگ مل کر مرتب کریں جن کے دل عشقِ رسول میں سرشار ہیں۔ اس کتاب میں فٹ نوٹ کے طور پر ان اعتراضات کے مدلل جوابات بھی دیئے جائیں جو مشنریز یا غیر مسلم مورخوں کی طرف سے اسلام اور ہادیِ اسلام پر عائد کئے جاتے ہیں۔ یہ کتاب جہاں ہر لحاظ سے مستند ہو وہاں اس کا حجم بھی بہت زیادہ نہ ہو اور اس کا ہدیہ اتنا ہو کہ یہ ہر گھر میں پہنچ سکے۔ یہ کتاب اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں شائع کی جائے۔

چنانچہ اس مقصد کے لئے انجمن حمایت اسلام نے علمائے کرام کو دعوت دی۔ اور ۱۸ دسمبر ۱۹۶۰ء کو انجمن کے صدر دفتر میں حضرت مولانا احمد علی صاحب، حضرت مولانا محمد داؤد غزنوی صاحب، جناب مولانا عبدالحی صاحب فاروقی، جناب علامہ حافظ کفایت حسین صاحب اور جناب علامہ علاؤالدین صدیقی صاحب نے سیرت نبوی کی ترتیب کے معاملے پر غور و خوض کیا اور اس مسئلے کے مالہ و ما علیہ پر مفصل گفت گو ہوئی۔

الحمد للہ کہ تمام حضرات نے ایسی کتاب کی اشاعت کی ضرورت پر اتفاق کیا اور نہایت مفید تجاویز بھی پیش کیں۔ یہاں ضمناً یہ عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ اس موضوع پر انجمن کیطرف سے جو اجلاس منعقد کیا گیا تھا اس میں بعض تقریروں کی وجہ سے بعض اصحاب کے دل میں یہ خدشہ پیدا ہوگیا ہے کہ معاندین اسلام کے اعتراضات کی آڑ میں خدانخواستہ راقم السطور کے دل میں بھی کہیں انکارِ حدیث کا شیطان تو نہیں سا گیا ہے۔ خدا وہ دن نہ لائے اور قبل اس سے کہ میرے دل میں انکارِ حدیث کا شائبہ بھی پیدا ہو مجھے موت آجائے۔ میں جانتا ہوں کہ میں ایک گناہ گار شخص ہوں لیکن یہ آرزو رکھتا ہوں کہ کاش میرا دل جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے عشق سے بریاں رہے اور جب میں خداوند تعالیٰ کے حضور حاضر ہوں تو اپنی جواب دہی میں یہی تحفہ بارگاہِ ایزدی میں پیش کروں۔

---

ہے اور اس طرح کسی کو پکارنا قطعی شرک ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہم جسے پکاریں اس کے متعلق یہ بھی یقین رکھتے ہوں کہ کسی بات میں ہم اس کے محتاج ہیں اور کسی بات میں وہ ہمارا محتاج ہے۔ آج وہ ہماری مدد کرتا ہے اور کل ہم اس کی مدد کریں گے۔ یہ نہ شرک ہے نہ کوئی گناہ۔ بلکہ اسی طرح دنیا کا کاروبار چل رہا ہے اور چلتا رہے گا۔ پہلی صورت کو کہتے ہیں استعانت یعنی مدد مانگنا، اعانت طلب کرنا اور اس معنی میں اللہ اور صرف اللہ مستعان ہے۔ اور دوسری شکل ہے تعاون کی جس کا مطلب ہے ایک دوسرے کی اعانت کرنا۔ یہ کوئی شرک نہیں بلکہ ضروری ہے بشرطیکہ معصیت نہ ہو۔ ارشاد خداوندی ہے۔ تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان (نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی مدد کرو اور گناہ و سرکشی میں تعاون نہ کرو)۔ تعاون میں ایک دوسرے سے مدد مانگتا بھی ہے اور ایک دوسرے کی مدد کرتا بھی ہے۔ یعنی اگر زید عمرو سے استعانت کرتا ہے تو عمرو بھی زید سے استعانت کرتا ہے (اسی کو تعاون کہتے ہیں) لیکن خدا سے استعانت کرنے کی یہ صورت نہیں ہوتی۔ وہاں یہ خیال بھی نہیں آسکتا کہ آج ہم خدا کے محتاج ہیں اور وہ ہماری مدد کرتا ہے اور نعوذ باللہ کل خدا ہماری مدد کا محتاج ہو کر ہم سے مدد مانگے گا اور ہم اس کی مدد کریں گے۔

بالکل یہی صورت دعا کی ہے۔ اگر آج ہم کسی کو پکارتے ہیں اور کل وہ ہمیں پکارتا ہے تو یہ کوئی شرک نہیں۔ شرک وہ دعا ہے کہ غیر اللہ کو حاجت روا سمجھ کر یوں پکارا جائے کہ وہ تو ہماری دعا (پکار) کو سن لے گا لیکن اسے خود ہمیں پکارنے کی ضرورت ہی نہیں۔ اس لیے غیر اللہ سے دعا کرنا اور اسے مدد کے لیے پکارنا یا اس کی عبادت کرنا سب یکساں ہیں۔

ہم محدثین اور اہل علم کے قدردان ہیں لیکن کسی بشر کی ہر بات سے اتفاق کرنا ضروری نہیں۔ بہجۃ الاسرار میں ایک نماز غوثیہ (یا صلوٰۃ الاسرار) لکھی ہے جسے شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ملا علی قاری نے شیخ عبدالقادر جیلانی سے روایت فرمایا ہے۔ ذرا وہ بھی سن لیجیے:

"مغرب کی فرض و سنت کے بعد دو رکعت نفل پڑھیں۔ ہر رکعت میں بعد از سورۂ فاتحہ گیارہ گیارہ بار قل ہو اللہ شریف پڑھیں۔ سلام کے بعد حمد و ثنا کریں اور گیارہ بار درود و سلام عرض کر کے یوں کہیں: یا رسول اللہ یا نبی اللہ اغثنی وامددنی فی قضاء حاجتی یا قاضی الحاجات پھر بغداد شریف کی طرف رخ کر کے گیارہ قدم چلیں اور ہر قدم پر یوں کہیں: یا غوث الثقلین یا کریم الطرفین اغثنی وامددنی فی قضاء حاجتی یا قاضی الحاجات پھر حضورؐ کے توسل سے جناب باری میں دعا کریں۔"

سید الموحدین جناب ابراہیم خلیل اللہؑ نے اسی غلط روی کے خلاف اپنا موقف یہ بتایا تھا کہ:
واعتزلکم وما تدعون من دون اللہ ... ہم تمہیں بھی چھوڑتے ہیں اور ہر اس غیر اللہ کو بھی جسے تم پکارتے ہو۔
ہر پیغمبر کی یہی دعوت تھی کہ کسی غیر اللہ کو نہ پکارو اور نہ اس سے دعا مانگو۔ کسی پیغمبر نے یہ نہیں کہا کہ بتوں، ستاروں، فرشتوں، جنوں وغیرہ سے تو دعا نہ مانگو مگر اللہ کے نیک بندوں سے دعائیں مانگا کرو اور انہیں اپنے مشکل وقت میں مدد کے لیے پکارا کرو۔

آنحضرتؐ نے بھی وہی تعلیم دی جو تمام انبیا کی تعلیم تھی۔ اور یہی حقیقت زیر نظر حدیث میں بھی بتائی گئی ہے۔ اور یہ عین تعلیم قرآن کے مطابق ہے۔ یدعون من دون اللہ کا ذکر تو کئی جگہ قرآن پاک میں موجود ہے اس کے علاوہ جس بات کی ہر نمازی ہر روز بار بار تکرار کرتا ہے وہ ہے: ایاک نعبد وایاک نستعین یعنی اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں۔ عبادت اور استعانت دو لازم و ملزوم چیزیں ہیں۔ جس کی عبادت ہوگی اس سے استعانت بھی ہوگی اور جو مستعان ہوگا وہی معبود بھی ہوگا۔ سیدنا ابراہیمؑ نے جہاں یہ فرمایا کہ: واعتزلکم وما تدعون من دون اللہ وادعو ربی (میں تمہیں بھی چھوڑتا ہوں اور ہر اس غیر اللہ کو بھی جسے تم پکارتے ہو اور میں اپنے رب کو پکاروں گا) وہاں تدعون من دون اللہ کی تشریح اگلی آیت میں خود اللہ نے یوں فرما دی کہ: فلما اعتزلھم وما یعبدون من دون اللہ (جب ابراہیمؑ نے انہیں اور ہر اس غیر اللہ کو چھوڑ دیا جس کی وہ عبادت کرتے تھے)۔ گویا عبادت اور دعا (مدد کے لیے پکارنا) دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہر روز اپنے مختلف کاموں کے لیے کسی نہ کسی کو مدد کے لیے بلاتے ہیں تو کیا یہ ناجائز ہے؟ اگر ناجائز ہے تو دنیا کا کام کیسے چلے؟ جوتی کا تسمہ (جس کا زیر بحث حدیث میں ذکر ہے) ٹوٹ جائے تو کسی موچی سے نہ کہیں کہ بھئی ذرا اس تسمے کو جوڑ دے بلکہ اللہ سے دعا کرنے بیٹھ جائیں؟ کسی سے یہ نہ کہیں کہ پانی پلا دو۔ کوئی مریض تیمار دار سے یہ فرمائش نہ کرے کہ مجھے دوا دے دو سہارا دے کر اٹھا دو؟ کسی تانگے والے سے یہ نہ کہیں کہ ہمیں اسٹیشن تک پہنچا دو؟ آخر اس کا مطلب ہوا کہ اللہ کے سوا کسی سے مدد نہ مانگو اور کسی کو نہ پکارو؟ —— اس فرق کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے جو بندوں کو اور اللہ کو پکارنے کے درمیان ہے۔

مدد اور حاجت روائی کے لیے پکارنے کے دو مطلب ہیں۔ ایک یہ ہے کہ جسے پکارا جائے اسے یہ سمجھا جائے کہ ہم تو اس کے محتاج ہیں اور یہ ہمارا محتاج نہیں۔ یہ انداز دعا صرف اللہ کے ساتھ مخ

## تنقید و تبصرہ

### تازیانے ترجمۃ المنبہات

المنبہات ایک تالیف ہے زین القضاۃ احمد بن محمد حجی کی۔ اس کا ترجمہ مولانا ابو البیان حماد نے کیا ہے اور نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی نے شائع کیا ہے۔ صفحے ۲۸۸، کتابت عربی و اردو دونوں بہت اچھی۔ جلد، گرد پوش نفیس، قیمت درج نہیں۔

اصل کتاب کے مولف کوئی محدث نہیں بلکہ صوفی المزاج حکیم ہیں۔ تالیف کا انداز یہ ہے کہ اس میں احادیث نبوی کے علاوہ اصحابہ، حکما اور صوفیہ، شعرار وغیرہ کے اعلیٰ اقوال اکٹھا کر دیے ہیں۔ حوالہ کہیں نہیں دیا ہے بلکہ اکثر احادیث و اقوال میں راوی یا قائل کا نام بھی نہیں۔ اس کے باوجود یہ ادب اور نصائح دونوں کا نہایت مفید مجموعہ ہے۔ ترتیب بھی بڑی اچھی ہے یعنی پہلے باب میں دو دو باتوں والے اقوال جمع ہیں۔ دوسرے میں تین تین باتوں والے۔ اسی طرح یہ سلسلہ دس دس باتوں والے اقوال تک جاتا ہے۔ گویا کل نو باب ہیں۔

اس کتاب کا ترجمہ مولانا ابو البیان حماد صاحب نے کیا ہے۔ ترجمہ شگفتہ اور رواں ہے۔ لفظی پیروی کی بجائے اسپرٹ کو ملحوظ رکھا ہے۔ اور مزے کی بات یہ ہے کہ جہاں اشعار آئے ہیں ان کا ترجمہ بھی اردو اشعار میں کیا ہے اور اس ترجمے میں خاصے کامیاب رہے ہیں۔ پھر جا بجا ضروری اور مفید حاشیے بھی دیدیے ہیں۔

ہمارے خیال میں بعض چیزیں نظر ثانی کی بھی محتاج ہیں۔ مثلاً

۱۔ ص۳ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا ایک قول ہے کہ قبر میں توشۂ اعمال کے بغیر جانے والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جو سمندر میں بغیر جہاز کے داخل ہو جائے (ص۲۳) بڑی اعلیٰ تمثیل ہے لیکن اس کا شمار ثنائیات (دو نکاتی) میں ہونے کی معقول وجہ نہیں کیونکہ اس میں ایک ہی بات بیان کی گئی ہے۔

۲۔ ص۳۰ کے حاشیے پر لکھا ہے: "حضرت یوسفؑ زلیخا کے غلام تھے انہوں نے صبر کیا لہٰذا بادشاہی سے متصل ہوئے اور زلیخا بالآخران کے تابع ہوئی"۔ ——— "بادشاہی سے متصل ہونا" غیر فصیح زبان ہے۔ پھر زلیخا کے "تابع" ہونے کا کیا مفہوم ہے۔ کسی صحیح روایت سے زلیخا کا تابع ہونا ثابت نہیں۔ ہاں پشیمانی اور اعترافِ جرم قرآن سے ثابت ہے۔ یہ محض افسانہ

اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ یہ نماز ان لوگوں نے کیوں اور کس نیت سے روایت کی ہے۔ ہم اگر کچھ کہیں تو فوراً
صوفیہ اور منکر محدثین اور منکر فقہا کے خطابات سے نواز دیا جائے گا۔ اس لیے ہم آپ کے ایمان و ضمیر پر ہی
ے چھوڑتے ہیں۔ آپ اوپر کی تصریحات کے پیش نظر خود ہی اس کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ کر لیجیے۔
اس سے آگے ایک اور وظیفہ بھی صوفیوں کے ہاں رائج ہے جو بڑے بڑے علما کا بھی معمول رہا ہے

ـ کے الفاظ یہ ہیں:

یا شیخ عبد القادر شیئاً للہ

اگر توسل صحیح ہے تو خدا سے مانگنا اور بزرگوں کو وسیلہ بنانا چاہیے۔ یعنی الفاظ دعا یوں ہونے چاہئیں:

للشیخ عبد القادر شیئاً باللہ

مگر یہاں اللہ کو وسیلہ بنا کر حضرت شیخ عبد القادر جیلانی سے دعا ہو رہی ہے۔ یہ استعانت اور یہ دعا کس
عیت کی ہے۔ تعاون ہے یا استعانت اس کا فیصلہ آپ کو خود کرنا چاہیے۔
رہا تجربہ تو یہ کوئی محکم دلیل نہیں۔ تجربہ تو ہر غیر اللہ حتیٰ کہ بتوں تک سے دعا کرنے کا موجود ہے۔ واضح حقائق
کے ہوتے ہوئے حکم پہلے اور تجربہ بعد میں ہونا چاہیے۔ اگر حکم موجود ہو تو تجربے کو اس پر قربان کر دینا چاہیے۔
قرآن کی تصریحات کے مطابق مشرکین عرب کا بھی یہ حال تھا کہ جب ان کی کشتی موجوں میں گھر جاتی تھی تو
س وقت صرف اللہ کو مدد کے لیے پکارتے تھے کہ اگر تو ہمیں اس ابتلا سے نجات دیدے تو ہم تیرے شکر گذار
ہوں گے۔ یعنی یہ فطرت کی آواز ہے جو ایک مصیبت کے وقت دعا کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور ایک وقت
ان پر ایسا بھی آتا ہے جب وہ صرف خدا کو پکارتے ہیں اور وہ پکے موحد بن جاتے تھے ——— مگر ہم؟ ———
عین مصائب کے وقت بھی خدا جانے کس کس غیر اللہ کو مدد کے لیے پکارتے ہیں۔

---

ہے کہ وہ از سر نو جوان ہوئی اور حضرت یوسف سے شادی ہوئی۔ علاوہ ازیں "زلیخا" نام خود ہی اختراع کردہ ہے۔ بائبل میں اس کا نام آسناتھ ہے جو فوطی فرع کی بیٹی ہے۔

ہماری رائے ہے کہ اس قسم کی بعض لسانی و تاریخی غلطیوں کی اصلاح کے علاوہ ہر روایت کا ماخذ اور راوی و قائل کا نام بھی دیدیا جائے تو کتاب کا افادی پہلو بہت بلند ہو جائے گا۔

## اساس عربی

۲۳۲ صفحے۔ کاغذ، کتابت، طباعت سب نہایت عمدہ۔ جلد موٹے کاغذ کی۔ قیمت پانچ روپے۔

یہ کتاب بھی نور محمد کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراچی نے شائع کی ہے۔ اس کے مترجم ہیں جناب محمد نعیم الرحمٰن صاحب ایم۔ اے دلمنشی فاضل، ایم۔ آر۔ اے۔ ایس لیکچرار عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی۔ عربی زبان عجمیوں کیلئے خصوصاً ذرا مشکل الحصول چیز ہے لیکن اپنی بعض غیر معمولی خصوصیات کی وجہ سے یہ قرآن کی زبان بنی اور کروڑوں انسانوں میں یہ ایک زندہ زبان کی حیثیت سے رائج ہے۔ اس زبان کی تعلیم کے لیے عموماً صرف اور نحو (ETYMOLOGY & SYNTEX) کی الگ الگ کتابیں پڑھائی جاتی ہیں۔ صرف کا تعلق لفظی الٹ پھیر سے ہے اور نحو جملے کے مربوط الفاظ سے تعلق رکھتی ہے۔ تھیکرسٹ اپنی "عربی گرامر" میں دونوں کو ساتھ ساتھ چلانے کی کوشش کی ہے۔ یہ اسی کتاب کا سلیس اردو ترجمہ ہے۔ اس کا ابتدائی حصہ صرف میں ہے لیکن چھوٹے چھوٹے جملوں کی مشق بھی ساتھ ہی ہر سبق میں موجود ہے جس سے نحوی اسباق کا ایک ہلکا سا خاکہ بھی ذہن میں آتا جاتا ہے۔ پھر دوسرے حصے میں نحوی اسباق کے ساتھ کسی قدر صرفی مشقیں بھی ہوتی جاتی ہیں۔ ان اردو جاننے والوں کے لیے جو عربی سیکھنا چاہیں یہ کتاب بڑی معلومات رکھتی ہے۔ لیکن یہ بچوں کے لیے اتنی مفید نہیں جتنی بڑوں کے لیے ہے۔ جناب محمد نعیم الرحمٰن صاحب نے یہ کامیاب ترجمہ کر کے ایک بڑی علمی خدمت انجام دی ہے۔ آخر میں شیخ عبدالقاہر جرجانی کی منظوم مائۃ عامل بھی درج کر دی ہے۔ اور سب سے آخر میں صرف و نحوی اصطلاحات کے انگریزی ترجمے کی ایک فہرست دے دی ہے جس نے افادی حیثیت میں اضافہ کر دیا ہے ———— عربی میں ایک زیر زبر کی غلطی سے بھی معانی میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ اس کی کاپی اور پروف کو تو بغور ہی دیکھا گیا ہوگا تاہم بعض جگہ غلطیاں رہ گئی ہیں۔ جو ہمارے موجودہ طباعتی نظام کا جزو لاینفک بن گیا ہے۔ بہر حال مجموعی حیثیت سے یہ کتاب اچھی ہے اور اس کا ترجمہ بھی کامیاب ہے۔ (م۔ ج)

ۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم

## اپریل سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۴



سالانہ: آٹھ روپے | فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

# تاثرات

انسانی حقوق سے عورتوں کی محرومی تمام معاشروں کی وہ بنیادی خرابی تھی جس کو سب سے پہلے اسلام ہی نے دور کیا۔ اسلام سے قبل عورتوں سے شدید بے انصافی کی جاتی تھی۔ ہر اعتبار سے ان کی حالت نہایت پست تھی اور ترقی یافتہ معاشروں میں بھی ان کو معاشرتی حقوق حاصل نہ تھے۔ لیکن اسلام نے عورتوں سے بدسلوکی اور بے انصافی کو ختم کر کے ان کو ہر قسم کے حقوق دیے۔ اور قرآن نے یہ یہ واضح کر دیا کہ عورتوں کے حقوق بھی مردوں پر ویسے ہی ہیں جیسے کہ مردوں کے عورتوں پر۔ چنانچہ اسلامی معاشرہ میں عورت کو ساتویں صدی میں وہ مرتبہ اور حقوق حاصل ہو گئے تھے جن کے لیے مغرب کے ترقی یافتہ ممالک کی عورتوں کو انیسویں صدی کے آخر تک زبردست جد و جہد کرنی پڑی لیکن اس کے باوجود آج یہ غلط فہمی عام ہے کہ اسلام عورتوں کو کم تر درجہ کی مخلوق سمجھتا ہے اور ان کو انسانی حقوق دینے کا شدید مخالف ہے۔ گویا کہ انسانی معاشرہ کی جس خرابی کو اسلام نے دور کیا اسی خرابی کو پیدا کرنے کا الٹا الزام اسلام پر عائد کیا جاتا ہے۔ اسلام کے بارے میں یہ غلط فہمی پیدا کرنے کی ذمہ داری سب سے زیادہ خود مسلمانوں پر ہے۔ جن کے غیر اسلامی طرزِ عمل نے اسلام کو بدنام کرنے کا موقع اور ثبوت فراہم کر دیا ہے۔ اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے وہ خود مسلمانوں نے ان سے چھین لیے اور اپنی اس غیر اسلامی روش کو اسلام کے عین مطابق کہنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف تو مسلمان قوموں کی ترقی میں شدید رکاوٹیں پیدا ہو گئیں اور دوسری طرف معاشرتی نظام میں مسلمان عورت کی حالت اس قدر پست ہو گئی کہ مخالفوں کو اسلام کے خلاف پروپیگنڈا کرنے کا موقع مل گیا اور تمام روشن خیال عناصر اسلام سے بدظن ہو گئے۔ یہ صورتِ حال مسلمان قوموں اور اسلام دونوں کے لیے نقصان رساں ہے اور اس کو ختم کرنے کے لیے مؤثر عملی تدبیریں اختیار کرنا ضروری ہے۔

ہر ملک میں مسلمانوں کے معاشرتی، دینی اور ملی مفاد کے پیش نظر ان کی عائلی زندگی کی اصلاح و تنظیم وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ بعض اوقات ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ ناپسندیدہ چیزوں اور

# ترتیب



---


طابع ناشر
پروفیسر ایم - ایم شریف

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس - لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

وہ دوبارہ شادی کر سکے گا۔ لیکن تین بار طلاق نافذ العمل ہونے کی صورت میں یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ اگر طلاق دینے کا حق بیوی کو حاصل ہو تو طلاق سے متعلق دفعہ میں ترمیم کردہ شرائط کے مطابق یہ حق استعمال کیا جا سکے گا۔

آرڈی ننس کی دوسری دفعات میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اگر نکاح نامہ میں حق مہر کی ادائیگی کے طریقہ کی صراحت نہ ہو تو مہر کی پوری رقم عند الطلب تصور کی جائے گی۔ ثالثی کونسل کے ذریعہ بیوی اپنا نان نفقہ حاصل کر سکے گی۔ نکاح کو رجسٹر کرانا ضروری ہوگا۔ اور یونین کونسلیں نکاح کا اندراج کرنے والے مقرر کریں گی جو نکاح بھی پڑھا سکیں گے۔ اگر کوئی اور شخص نکاح پڑھائے تو اسے یونین کونسل کے صدر کو اطلاع دینی ہوگی۔ ایک اور دفعہ کے مطابق یتیم پوتے پوتیاں یا نواسے نواسیاں دادا یا نانا کی وراثت کے حقدار ہوں گے۔ آرڈی ننس میں خلاف ورزی کرنے والوں کے لیے سزائیں بھی مقرر کر دی گئی ہیں اور کونسل کے فیصلہ کے خلاف فریقین کو متعلقہ سرکاری عہدہ دار کے پاس نظر ثانی کی درخواست دینے کا بھی حق ہوگا اور اس کا فیصلہ آخری ہوگا۔ وزیر قانون نے یہ بھی کہا ہے کہ دوسری شادی اور طلاق کی صورت میں بچوں کی تولیت اور حقوق کا مسئلہ اور عائلی کمیشن کی بعض دوسری سفارشات بھی زیر غور ہیں اس لیے یہ توقع ہے کہ اس وقت عائلی زندگی میں جتنی خرابیاں ہیں وہ سب دور ہو جائیں گی۔

ہمارے ادارہ کا ایک بنیادی مقصد یہ ہے کہ اسلام کے اساسی تصورات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ مرتب کیا جائے جس میں ارتقائے حیات کی پوری گنجائش ہو اور اس تنگ نظری اور کج فہمی کا انسداد ہو سکے جس نے اصلاح و ترقی کی راہیں مسدود کر دی ہیں۔ اور مسلمانوں کی عائلی زندگی کے متعلق بھی اس نے یہی مقصد پیش نظر رکھا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے جو اس وقت ادارہ کے ڈائرکٹر تھے عائلی کمیشن کے کام میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ اور مجلۂ ثقافت نے اس اہم مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مولانا عبدالسلام ندوی اور دیگر اصحاب کے فکر انگیز مقالات شائع کیے۔ ہمارے نزدیک یہ آرڈی ننس اس لیے بھی بہت اہم اور قابلِ قدر ہے کہ اس کا مقصد مسلمان عورتوں کو قرآنی احکام کے مطابق ان کے حقوق دینا اور عائلی زندگی کے لیے قانونی طریقۂ کار متعین کر کے ان خرابیوں کو دور کرنا ہے جو کسی مشروط اجازت یا حق کے ناجائز استعمال سے پیدا ہو جاتی ہیں۔

---

ناگزیر خرابیوں کو بدرجۂ مجبوری اختیار کیا جاتا ہے۔ اور تعدد ازواج اور طلاق بھی معاشرتی زندگی کی وہ خرابیاں ہیں جن کو مخصوص حالات میں مجبوراً برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اسلام نے بڑی کڑی شرطوں کے ساتھ ان کی اجازت دی ہے۔ لیکن مسلمانوں کے بعض طبقوں نے مشروط اجازت اور ناگزیر برائی کو مردوں کا ایک امتیازی حق سمجھ لیا اور اس غلطی کی وجہ سے ازدواجی زندگی نے ایسی افسوس ناک شکل اختیار کرلی جو اسلامی تعلیمات کی روح اور مقصد کے بالکل برعکس ہے۔ اس صورت حال سے مسلمانوں کی عائلی زندگی میں بے شمار خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں۔ اور ملی مسائل کو سمجھنے اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والے افراد ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ محکوم مسلم ممالک کی آزادی سے عالم اسلامی میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا ہے۔ اور مسلم ممالک کے روشن خیال رہنما ہر جہتی فلاح و ترقی کے لیے ضروری اصلاحات نافذ کر رہے ہیں۔ چنانچہ کئی مسلم ممالک نے جن میں پاکستان بھی شامل ہے مسلمانوں کی عائلی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے ضروری قوانین نافذ کیے ہیں۔ پاکستان میں اس قسم کے قانون کی ضرورت ایک مدت سے محسوس کی جا رہی تھی لیکن عام توقعات کے برعکس اس کے نفاذ میں تاخیر ہوتی رہی یہاں تک کہ موجودہ انقلابی حکومت نے دیگر اہم مسائل کی طرح معاشرتی اصلاح کے اس اہم پہلو پر بھی عملی توجہ کی اور مسلمانوں کے عائلی قوانین کا آرڈیننس نافذ کر دیا جس کے لیے وہ قابل مبارک باد ہے۔

اس آرڈیننس کی دو بنیادی دفعات تعدد ازواج اور طلاق سے متعلق ہیں۔ اور اس کے بموجب کوئی شخص ثالثی کونسل کی تحریری اجازت کے بغیر بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کر سکے گا۔ ثالثی کونسل فریقین کے ایک ایک نمائندہ اور یونین کونسل کے صدر پر مشتمل ہوگی۔ اور پوری طرح یہ اطمینان کر لینے کے بعد اجازت دے سکے گی کہ مجوزہ شادی ضروری اور انصاف پر مبنی ہے اور اس کو اپنے فیصلہ کے وجوہ بھی درج کرنے ہوں گے۔ دوسری شادی کی اجازت کے لیے درخواست میں اس کے وجوہ بھی بیان کرنے ہوں گے نیز یہ بھی بتانا ہوگا کہ موجودہ بیوی یا بیویوں کی رضامندی حاصل کر لی گئی ہے یا نہیں۔

اگر کوئی شخص بیوی کو طلاق دینا چاہے تو اس کو دفعتاً علاحدہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔ بلکہ یونین کونسل کے صدر کو اس کی تحریری اطلاع دینا اور اس کی نقل بیوی کو بھیجنا ضروری ہوگا۔ یونین کونسل کا صدر فریقین کے نمائندوں کے ساتھ مل کر مصالحت کرانے کی کوشش کرے گا۔ اس میں کامیابی نہ ہونے کی صورت میں تین ماہ کے بعد یا حالت حمل کی صورت میں بچے کی ولادت کے بعد جو صورت بھی موخر ہو طلاق ہو جائے گی۔ اس دوران میں شوہر کو طلاق منسوخ کر دینے کا حق ہوگا۔ اور تین ماہ گزر جانے کے بعد طلاق نافذ ہونے کی شکل میں بھی

ثروت خاں

# مغربی افریقہ عہدِ اسلامی میں

مغربی افریقہ رقبہ کے لحاظ سے ایک طویل و عریض خطہ ہے۔ اس جگہ جس علاقے کی تاریخ پیش کرنا مقصود ہے وہ صحرائے اعظم اور اس کے جنوب کا وہ حصہ ہے جو چند ماہ قبل تک فرانسیسی مغربی افریقہ کہلاتا تھا اور اب جہاں مالی، سنیگال، گنی، نائیجر، اور دوسری آزاد ریاستیں قائم ہو چکی ہیں۔ عربی کی قدیم تاریخوں میں یہ خطہ بلادِ سودان کے نام سے مشہور تھا۔ یہ اصطلاح دراصل اس تمام خطے کے لیے مخصوص تھی جو بحیرۂ احمر سے لے کر بحرِ اوقیانوس تک پھیلا ہوا ہے اور جس میں زنگی نسل کے سیاہ فام باشندے آباد ہیں۔ دریائے نیل والے سودان سے فرق کرنے کے لیے خطۂ زیرِ بحث کو مغربی سودان بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن اب یہ اصطلاح صرف تاریخی اور جغرافیائی اہمیت رکھتی ہے ورنہ آج کل اس پورے خطہ کے لیے مغربی افریقہ کی اصطلاح عام ہے اور مغربی سودان یا سابق فرانسیسی سودان کا لفظ اس نو آزاد جمہوریہ کے لیے مخصوص ہو گیا ہے جو مالی اور سینیگال کے وفاق میں شامل کیا گیا تھا۔

نائیجر اور سینیگال اس خطہ کے دو سب سے بڑے دریا ہیں۔ مغربی افریقہ کا جو حصہ ان دریاؤں کے جنوب میں واقع ہے اس کا بیشتر حصہ زرخیز اور شاداب زمینوں پر مشتمل ہے۔ جنوب کے ساحل کے ساتھ ساتھ ہزاروں مربع میل کا علاقہ بارش کی کثرت کی وجہ سے سدا بہار گھنے جنگلوں سے پٹا پڑا ہے۔

اس خطہ میں لوہے، تانبے، مینگنیز، المونیم اور دوسری دھاتوں کی بھی کثرت ہے۔ عہدِ قدیم میں یہاں کے بعض حصوں سے اس کثرت سے سونا حاصل کیا جاتا تھا کہ اس کی شہرت عرب ملکوں سے نکل کر یورپ تک پہنچ گئی تھی۔ یہ خیال عام تھا کہ یہ سونا کانوں سے نہیں نکلتا بلکہ[1] درختوں میں لگتا ہے۔ انگلستان کا مشہور سکہ گنی اس وجہ سے گنی کہلایا کہ وہ سب سے پہلے علاقہ گنی کے سونے[2] سے تیار کیا گیا تھا۔ مغربی افریقہ میں سونا اور دوسری قیمتی دھاتیں اب بھی پائی جاتی ہیں۔

---

(۱) معجم البلدان، یاقوت حموی دیکھیے متبر۔ (۲) GOLDEN TRADE OF MOORS از بووِل، ص ۱۱۹

پاکستان میں اعشاری سکے

# نئے اعشاری نظام میں صِفر کا مقام

## بے قیمت یا بیش قیمت

یکم جنوری ۱۹۶۱ء کے بعد سے پاکستانی کرنسی کی دونوں اکائیوں (روپے اور پیسے) کو اعشاریہ کے دو درجوں تک لکھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک روپیہ چار پیسوں کو ۱٫۰۴ لکھنا چاہیئے۔ نہ کہ ۱٫۴۔ اسی طرح ۲۵ روپے اور ۵۰ پیسوں کو ۲۵٫۵ نہیں بلکہ ۲۵٫۵۰ لکھنا درست ہے۔ آپ بھی اس کا خیال رکھیں۔

**تبادلہ کا حسابی نقشہ :-** اس نقشے کو روزمرہ استعمال کے لئے کاٹ لیجئے

| آنے ↓ / پائی ← | | ۳ | ۶ | ۹ |
|---|---|---|---|---|
| ۰ | ... | ۲ | ۳ | ۵ |
| ۱ | ۶ | ۸ | ۹ | ۱۱ |
| ۲ | ۱۲ | ۱۴ | ۱۶ | ۱۷ |
| ۳ | ۱۹ | ۲۰ | ۲۲ | ۲۳ |
| ۴ | ۲۵ | ۲۷ | ۲۸ | ۳۰ |
| ۵ | ۳۱ | ۳۳ | ۳۴ | ۳۶ |
| ۶ | ۳۷ | ۳۹ | ۴۱ | ۴۲ |
| ۷ | ۴۴ | ۴۵ | ۴۷ | ۴۸ |
| ۸ | ۵۰ | ۵۲ | ۵۳ | ۵۵ |
| ۹ | ۵۶ | ۵۸ | ۵۹ | ۶۱ |
| ۱۰ | ۶۲ | ۶۴ | ۶۶ | ۶۷ |
| ۱۱ | ۶۹ | ۷۰ | ۷۲ | ۷۳ |
| ۱۲ | ۷۵ | ۷۷ | ۷۸ | ۸۰ |
| ۱۳ | ۸۱ | ۸۳ | ۸۴ | ۸۶ |
| ۱۴ | ۸۷ | ۸۹ | ۹۱ | ۹۲ |
| ۱۵ | ۹۴ | ۹۵ | ۹۷ | ۹۸ |
| ۱۶ | ۱۰۰ | ... | ... | ... |

مثال :- ایک آنہ تین پائی = آٹھ نئے پیسے

## رقم میں صِفر احتیاط سے لگائیے

عام طور پر منڈنگو نسل کے باشندوں کو فولانی نسل کے باشندے مالنکی (MALENKE) اور توسا باشندے ونگارا کہتے ہیں۔ سینیگال میں اور دریائے نائجر کے بالائی حصہ میں ساراکولے (SARAKOLLE) اور سوننکے (SONINKE) کے نام سے جو قبیلے آباد ہیں وہ بھی منڈنگو ہی ہیں۔ منڈنگو کی تاریخ مغربی افریقہ میں سب سے زیادہ شاندار ہے۔ غانہ کی قدیم غیر مسلم حکومت اور اس کے بعد مالی کی اسلامی مملکت اسی نسل کے باشندوں کی حکومتیں تھیں۔ پچھلی صدی عیسوی میں مغربی افریقہ کے مشہور مصلح اور رہنما حاجی عمر تجانی اور امام صمد جو سموری کے نام سے مشہور ہیں اسی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ آج کل جمہوریۂ مالی کے صدر موڈیبو کیتا (MODIBO KIETA) اور گنی کے صدر شیخ توری منڈنگو ہی ہیں۔ اول الذکر کا تعلق بمبارا قبیلے سے ہے اور وہ مالی کی قدیم اسلامی مملکت کے مشہور خاندان کیتا سے تعلق رکھتے ہیں اور ثانی الذکر امام صمد کی اولاد میں ہیں۔ منڈنگو کی اکثریت مسلمان ہے۔

مغربی افریقہ کا دوسرا اہم قبیلہ فولا[1] (FULA) ہے۔ اس کا ذکر کتابوں میں فولانی اور پیول (PEUL) کے ناموں سے بھی آتا ہے۔ ان کی تعداد بائیس لاکھ کے قریب ہے۔ یہ زیادہ تر گنی میں آباد ہیں جہاں ان کی تعداد آٹھ لاکھ[2] سے زیادہ ہے۔ ویسے فولانی باشندے پورے مغربی افریقہ میں پھیلے ہوئے ہیں لیکن نائجیریا اور گنی کے علاقے فوتا جلون میں ان کو سیاسی برتری بھی حاصل ہے۔ اگرچہ ان کا عام پیشہ گلہ بانی ہے لیکن مغربی افریقہ کے بڑے حصہ میں مذہبی سیادت فولانیوں ہی کے ہاتھ میں ہے۔ منگو پارک نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ "پیغمبر اسلام کے احکام اور قوانین ان کے درمیان ہر جگہ احترام کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔ اور فیصلہ کن حیثیت رکھتے ہیں۔"

فولانیوں کی قبل از اسلام کی تاریخ قطعی تاریکی میں ہے۔ لیکن اسلام لانے کے بعد فولانیوں نے بکثرت نمایاں کارنامے انجام دیئے۔ فولانی طبعاً حلیم اور نرم خو واقع ہوئے ہیں۔ لیکن وہ خود کو عام سوڈانی یعنی سیاہ فام باشندوں سے برتر سمجھتے ہیں۔ یا کم از کم منگو پارک کا ایسا ہی خیال تھا (سفر نامہ ص ۴۴) فولانی مغربی افریقہ میں تقریباً سب کے سب مسلمان ہیں۔

مغربی افریقہ کے دوسرے اہم قبائل حسب ذیل ہیں:

---

(۱) تاریخ نائجیریا (انگریزی) از سر ایلن برنس اور TRAVELS OF MONGO PARK مطبوعہ ۱۹۰۷ء

(۲) فرانسیسی مغربی افریقہ ۱۹۰۷ - (STATESMAN YEAR BOOK)

یہاں کے باشندے سوائے بربروں کے جو زیادہ تر صحرائے اعظم کے علاقہ میں آباد ہیں تمام کے
تمام سیاہ فام یا حامی نسل سے تعلق رکھتے ہیں اور بے شمار قبیلوں میں منقسم ہیں۔ جس قدر قبیلے ہیں زبانیں بھی
تقریباً اتنی ہی بولی جاتی ہیں۔ اگر کوئی افریقی زبان مشترکہ یا عام زبان کی حیثیت رکھتی ہے تو وہ ہوسا زبان
ہے جو اسی نام کے ایک قبیلہ کی زبان ہے۔ لیکن اس قبیلے کی بیشتر تعداد نائجیریا میں آباد ہے اور مغربی افریقہ
میں ہوسا باشندے صرف تجارتی مرکزوں میں پائے جاتے ہیں۔ ہوسا زبان عربی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے
اور اب نائجیریا سے اس زبان میں متعدد اخبار اور رسالے بھی شائع ہونے لگے ہیں۔
مسلمانوں کے علمی حلقوں میں عربی بھی سمجھی اور پڑھی جاتی ہے۔ عہد قدیم میں مغربی سوڈان میں جو بھی
کتاب لکھی جاتی تھی وہ عربی ہی میں ہوتی تھی۔ آج کل تعلیم یافتہ طبقہ کی مشترکہ زبان فرانسیسی ہے اور مغربی
افریقہ کی کئی ریاستوں میں فرانسیسی کو سرکاری زبان کی حیثیت حاصل ہے۔

## مغربی افریقہ کے قبائل

مغربی افریقہ کی آبادی بے شمار قبیلوں اور خاندانوں میں منقسم ہے۔ یہ قبیلے سوائے ان بربر قبیلوں کے
جو صحرائے اعظم میں آباد ہیں تقریباً تمام کے تمام سیاہ فام نسل کے سوڈانی باشندوں پر مشتمل ہیں۔ ان سوڈانی
قبیلوں میں سب سے بڑا قبیلہ منڈنگو (MANDINGO) ہے۔
منڈنگو نسل کے باشندے جن کو مینڈے (MANDE) بھی کہا جاتا ہے۔ زیادہ تر بالائی نائجر، بالائی
سینیگال اور گنی میں فوتا جلون (FUTA JALLON) کی سطح مرتفع کی مغربی ڈھلانوں پر آباد ہیں۔ ویسے منڈنگو
قبائل دریائے نائجر کے شمالی خم سے لے کر گیمبیا (GAMBIA) تک ہر جگہ پائے جاتے ہیں۔ اس کے
علاوہ منڈنگو قبیلے لائبیریا، سیرالیون اور آئیوری کوسٹ کے شمالی حصوں میں بھی آباد ہیں۔ ان کی مجموعی آبادی تیس
لاکھ ہے۔
منڈنگو کو مختلف علاقوں میں مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ بالعموم یہ تمام ان خاندانوں اور قبیلوں
کے ہیں جن میں اس نسل کے باشندے تقسیم ہو گئے ہیں۔ مثلاً دریائے نائجر کے شمالی خم سے گھرے ہوئے
علاقے میں وہ واکورے (WAKORE) یا ونگارا (WANGARA) کہلاتے ہیں۔ دریائے سینیگال سے گیمبیا
تک ساحلی علاقے میں جو منڈنگو قبیلے آباد ہیں وہ وولف (WOLOF) اور سیریز (SERES) کہلاتے ہیں۔ ایک
اور مشہور منڈنگو قبیلہ بمبارا ہے جو موجودہ جمہوریہ سوڈان کے دارالحکومت بماکو میں اور اس کے مشرق اور
مغرب میں آباد ہے۔ دریائے نائجر کے معاون دریائے باقی کے مشرق میں "جولا" کا منڈنگو قبیلہ آباد ہے

تک وسیع نہیں تھیں[1]۔

غانہ کی سلطنت کے اولین حکمران سیاہ فام زنگی نسل سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ وہ سفید نسل کے باشندے تھے۔ غالباً وہ بربر ہوں گے جو سامی النسل ہیں۔ غانہ میں سنہ ہجری سے پہلے بائیس[22] حکمراں ہوچکے تھے اور اتنے ہی اس کے بعد ہوئے۔ مغربی سوڈان پر عربوں کے حملے سے پہلے جو غالباً اموی دور کے آخر میں ہوا تھا غانہ میں ایک زنگی قبیلہ برسر اقتدار آگیا تھا جو منڈنگو قبیلہ کی ایک شاخ سوننکے (SONINKE) سے تھا۔

مسلمانوں کا مغربی افریقہ سے تعلق اسی زنگی خاندان کے زمانہ سے شروع ہوتا ہے۔ غانہ کی سلطنت پورے عروج پر نویں صدی عیسوی میں پہنچی۔ اس کا دارالحکومت کمبی (KUMBI) کا شہر تھا جو ٹمبکٹو کے جنوب مغرب میں تین سو میل کے فاصلہ پر آباد تھا، اور جس کے کھنڈر اب تک موجود ہیں۔ غانہ کے شمال اور مغرب میں جو بربر قبیلے آباد تھے ان سے غانہ کی اکثر لڑائیاں رہتی تھیں۔ دسویں صدی میں ان کے صدر مقام اودغست[1] (AUDOGHAST) پر غانہ کا قبضہ بھی ہوگیا تھا۔ یہ شہر کمبی کے مغرب میں پندرہ دن کے فاصلہ پر واقع تھا۔

اندلسی جغرافیہ داں البکری (۱۰۲۸ - ۱۰۹۴) نے غانہ کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ "یہاں کا حکمران دو لاکھ فوج میدان میں لاسکتا تھا جس میں چالیس ہزار تیر کمان سے مسلح ہوتے تھے۔"

کمبی کا شہر مغربی سوڈان کی سب سے بڑی تجارتی منڈی تھا۔ یہ جگہ غلاموں کی تجارت کا بھی بڑا مرکز تھی۔ یہ غلام زیادہ تر مروم خور قبیلوں سے آتے تھے جن کو عرب لملم، دمدم اور نیام نیام کے ناموں سے پکارتے تھے۔ غانہ کے مغرب میں سینگال کی طرف تکرور کی حکومت تھی۔ غانہ کے سوننکے باشندوں کی طرح تکرور بھی تجارت پیشہ تھے۔ یہ لوگ غلاموں اور سونے کی تجارت کے علاوہ نمک کی تجارت بھی کرتے تھے جو سینگال دریا کے دہانہ میں واقع ایک جزیرہ سے حاصل ہوتا تھا۔ تکرور گھٹیا قسم کا کپڑا بھی بناتے تھے۔

گیارہویں صدی میں لمتونہ قبائل کے عروج پر غانہ کا زوال شروع ہوگیا۔ لمتونہ نے سب سے

---

(۱) عبدالرحمٰن کی کتاب میں ۱۶۵۵ء تک مغربی سوڈان کی تاریخ ہے۔ اس کے صرف تین نسخے معلوم ہوسکے ہیں۔ ایک ٹمبکٹو میں ہے اور دو پیرس کے BIBLIOTHEQUE NATIONALE میں ہیں۔ (۲) جغرافیہ کی عربی کتابوں میں یہ نام اودغست اور اوزغست بھی لکھا جاتا رہا ہے۔

ماسی ( MASSI ) جو زیادہ تر بالائی والٹا میں آباد ہیں۔ انہوں نے گزشتہ صدیوں میں مسلمانوں کا کامیابی سے مقابلہ کیا۔ جس کی وجہ سے اسلام ان میں زیادہ نفوذ نہیں کر سکا۔ یہ زیادہ تر غیر مسلم ہیں۔

تکرور۔ یہ قبیلہ سینیگال میں آباد ہے اور اس کی تعداد ڈھائی لاکھ سے زیادہ ہے۔ اس کو تکلور بھی لکھتے ہیں۔ سب سے پہلا سوڈانی شاہی خاندان جس نے اسلام قبول کیا تکلور ہی تھا۔

سونگھائی۔ یہ قبیلہ ٹمبکٹو کے جنوب مشرق میں دریائے نائیجر کی وادی میں آباد ہے۔ اس کا مرکز گاؤ کا شہر ہے جو مالی کی موجودہ مملکت میں واقع ہے۔ قدیم عربی کتابوں میں اس شہر کا نام کوکو لکھا جاتا تھا۔ یہ قبیلہ اگرچہ ڈھائی لاکھ سے زیادہ نہیں لیکن سولہویں صدی کے اوائل میں اس قبیلہ نے مغربی افریقہ میں ایک ایسی عظیم الشان سلطنت قائم کر دی تھی جو اپنی وسعت میں مالی کی سلطنت سے بھی زیادہ پھیلی ہوئی تھی اور جس کا حکمران محمد اسکیا یائے اعظم اپنی صلاحیت اور تدبر کے لحاظ سے تاریخ اسلام کے بہترین حکمرانوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ سونگھائی قبیلہ نے گیارھویں صدی میں اسلام قبول کیا تھا اور وہ سب مسلمان ہیں۔

سوڈانی نسل کے باشندوں کے علاوہ مغربی افریقہ میں تقریباً چار لاکھ بربر باشندے بھی آباد ہیں۔ ان کا سامی نسل سے تعلق ہے اور یہ زیادہ تر صحرائے اعظم اور ادرار میں جسے آج کل موریطانیا کہا جاتا ہے آباد ہیں۔ یہ بربر بھی متعدد قبیلوں اور خاندانوں میں تقسیم ہیں۔ مغربی افریقہ میں ان کا سب سے بڑا قبیلہ ترقہ ( TUAREG ) ہے۔ صنہاجہ، مسوفہ، لمتونہ اور جدالہ دوسرے قبیلے ہیں جو یا تو ترقہ کی شاخیں ہیں یا مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔

## غانہ کی سلطنت

ٹمبکٹو کے ایک مورخ عبدالرحمٰن سعدی[۱۱] کی تاریخ سوڈان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خطہ کی سب سے قدیم سلطنت غانہ کی تھی۔ ابن حوقل کے نقشہ میں اسے "غانۃ الکفار" لکھا گیا ہے۔ اس سلطنت کا افریقہ کے موجودہ ملک غانا سے جسے عام طور پر اردو میں گھانا لکھا جا رہا ہے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ غانہ کی قدیم سلطنت کی حدود بڑی حد تک وہی تھیں جو کچھ عرصہ قبل مالی فیڈریشن کی تھیں۔ ممکن ہے کہ موجودہ غانا کا شمالی حصہ اس کی حدود میں آتا ہو لیکن یہ طے ہے کہ اس سلطنت کی حدود جنوبی ساحل

---

(۱۱) عبدالرحمٰن سعدی سترھویں صدی کے سوڈانی عالم ہیں۔

"تجارت اتنے وسیع پیمانے پر ہوتی تھی کہ سجلماسہ کا ایک شخص یہاں کے تاجر کا چالیس ہزار دینار کا مقروض تھا۔ لوگ کافی دولت مند تھے اور عیش و آرام کی زندگی گزارتے تھے۔

"بڑا شہر تھا۔ عمارتیں عمدہ تھیں اور چاروں طرف کھجور کے درختوں کی کثرت تھی۔ باشندے بربر تھے جو زنگی غلاموں کے مالک تھے۔ یہاں عربوں کی ایک بڑی تعداد تجارت کرتی تھی۔

"یہ شہر اپنے باورچیوں کی مہارت اور گوری عورتوں کے حسن کی وجہ سے مشہور تھا۔ ان عورتوں کے کولھے خاص طور پر بہت خوبصورت ہوتے تھے۔ یہ عورتیں کروٹ سے لیٹا کرتی تھیں تاکہ ان کے کولھے دبنے کی وجہ سے بدنما نہ ہو جائیں۔"

یہی زمانہ ہے کہ ان بربروں میں مرابطین کی مشہور اصلاحی تحریک شروع ہوئی۔ ماریتانیا کے بیشتر بربر قبائل اگرچہ دسویں صدی عیسوی ہی میں مسلمان ہو چکے تھے لیکن اسلامی تعلیم کے اثرات ان پر بہت ہلکے تھے چنانچہ گیارھویں صدی عیسوی کے دوسرے ربع میں قبیلہ صنہاجہ کا ایک سردار یحییٰ بن ابراہیم براہ قیروان اور سجلماسہ اپنے وطن واپس آیا تو وہ اپنے ساتھ سجلماسہ کے ایک پرجوش معلم اور مبلغ عبداللہ بن یٰسین کو بھی اپنے ہمراہ لایا تاکہ وہ ان بربروں کی اسلامی انداز پر تربیت کر سکیں۔

بربروں کو تربیت دینے کے کام میں عبداللہ بن یٰسین کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ بربر صرف نام کے مسلمان رہنا چاہتے تھے۔ نظم و ضبط اور تنظیم سے گھبراتے تھے۔ عبداللہ بن یٰسین نے جب ان کو سختی سے اسلامی اصولوں پر چلانا چاہا تو ان بربروں نے جو جدالہ اور لمتونہ قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے ان کے گھر میں آگ لگا دی اور ان کو اپنے علاقہ سے نکال دیا۔ اب عبداللہ بن یٰسین نے اپنے دو لمتونی پیروؤں کے ساتھ دریائے سینیگال کے ایک جزیرہ میں پناہ حاصل کی اور وہاں ایک رباط یا خانقاہ قائم کر لی۔ یہ رباط جلد ہی گرد و نواح کے علاقوں میں تبلیغ اسلام کا ایک بڑا مرکز بن گئی۔ کہا جاتا ہے کہ سینیگال میں تکرور کا شاہی خاندان پہلا زنگی یعنی سوڈانی خاندان ہے جو اسلام لایا۔ اس کے بعد ان بہت سے سوڈانی باشندوں نے بھی اسلام قبول کر لیا جو غانہ کے گم و بیش باجگذار تھے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سوڈانی باشندوں نے غانہ کی سیاسی برتری ختم کرنے کے لیے اسلام کو ایک بڑا ذریعہ سمجھا۔ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سینیگال کے تکرور باشندوں کے مسلمان ہوتے ہی مشرق کی طرف دریائے نائجر کی وادی میں جو ریاستیں غانہ کی باجگذار تھیں ان میں اسلام تیزی سے پھیلنا شروع ہو گیا اور سوڈانیوں کے قبیلے کے قبیلے مسلمان ہونے لگے۔ مالی اور سونگھائی کے حکمران خاندان بھی اسی زمانہ میں مسلمان ہوئے۔

---

۱ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔ مقالہ "سوڈان"۔

پہلے ۱۰۵۴ء میں اپنا صدر مقام اودغست غانہ سے واپس لے لیا اور اس کے بعد ۱۰۷۶ء میں دارالحکومت کمبی پر بھی قبضہ کر لیا۔

## غانہ میں اسلام کی اشاعت

اموی دور کے آخر میں مسلمان الجزائر اور مراکش پر قبضہ کرنے کے بعد ۷۳۴ء اور ۷۵۰ء کے درمیان جنوب میں سجلماسہ اور تغازہ پر قابض ہو چکے تھے۔ سجلماسہ صحرائے اعظم میں شمال کی طرف سے داخلہ تھا اور تغازہ جنوب کی طرف جانے والے راستہ پر شمال کی آخری چوکی تھی۔ تغازہ کی اہمیت زیادہ تر نمک کی کانوں کی وجہ سے تھی۔ ان کانوں سے غانہ کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے۔ غالباً تغازہ پر عربوں کے قابض ہونے کے بعد ہی سے مسلمانوں کی غانا میں تجارت کی وجہ سے آمد و رفت شروع ہو گئی۔

لیکن اسلام غانہ سے پہلے ان بربر قبائل میں پھیل چکا تھا جو غانہ کے شمال اور مغرب میں اس علاقہ میں آباد تھے جو آج کل موریطانیا کہلاتا ہے۔ شمالی افریقہ کے بربر بنی امیہ کے آخری دور ہی میں اسلام لا چکے تھے۔ بعد میں یہی بربر مسلمان جنوب کے غیر مسلم بربروں میں اور سیاہ فام باشندوں میں اشاعت اسلام کا باعث ہوئے۔ چنانچہ دسویں صدی عیسوی (چوتھی صدی ہجری) میں بربر عام طور پر مسلمان نظر آتے ہیں۔ چوتھی صدی ہجری میں جب ابن حوقل صحرائے اعظم کو پار کر کے ملتونہ کے صدر مقام اودغست گیا تو نہ صرف یہ کہ وہاں کثیر تعداد میں عرب تاجر آباد ہو چکے تھے بلکہ وہاں کے مقامی باشندے[1] بھی مسلمان تھے

ابن حوقل نے لکھا ہے کہ:

" اودغست میں پانی افراط سے تھا جس کی وجہ سے طرح طرح کی فصلیں کھجور، گیہوں، باجرہ، انجیر، انگور اور دوسری فصلیں پیدا ہوتی تھیں۔ مویشی ... جیبڑوں کی کثرت تھی اور ارزاں تھیں۔ شہر سونے کی تجارت کی منڈی تھا جو سوڈان سے آتا تھا اور مغرب کو خصوصاً سجلماسہ کو جاتا تھا۔ شہد بھی سوڈان سے آتا تھا۔ خشک پھل، تانبا اور کپڑا شمال سے آتا تھا۔

---

(۱) یاقوت حموی کی ایک تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اودغست اور گردونواح کے باشندے چوتھی صدی کے آغاز میں خلافت فاطمہ کے بانی عبید اللہ مہدی کے زمانہ میں مسلمان ہوئے تھے۔ اس سے پہلے وہ سورج کی پرستش کرتے تھے ہرن اور مردہ کھاتے تھے۔ یاقوت نے لکھا ہے کہ اب یہ لوگ قرآن اور فقہ کی تعلیم حاصل کرتے ہیں اور مسجدوں میں نماز باجماعت ادا کرتے ہیں (معجم البلدان لفظ اودغست)

دور رکھنے کے لیے ان کا رخ غانہ کے کفار کی طرف پھیر دیا۔ اس مہم میں ان کے ساتھ تکرور کی نومسلم مملکت کی فوج بھی شامل تھی۔

غانہ کی مملکت اگرچہ زیادہ تر غیر مسلم باشندوں پر مشتمل تھی اور حکمران خاندان بھی غیر مسلم تھا لیکن گیارھویں صدی میں شمال اور مغرب میں تیزی سے اسلام پھیل جانے کی وجہ سے غانہ میں اسلام کے اثرات بہت بڑھ گئے تھے اور خود غانہ کے سیاہ فام باشندوں میں اسلام تیزی سے پھیل رہا تھا۔ اندلسی سیاح اور جغرافیہ دان البکری (۱۰۲۰ - ۱۰۹۴ء) نے مرابطین کے حملے سے قبل غانہ کے دار الحکومت کمبی کے حالات لکھتے ہوئے بتایا ہے کہ:

> کمبی دو حصوں پر مشتمل تھا جو ایک دوسرے سے چھ میل دور تھے۔ ایک حصہ مسلمانوں کے لیے مخصوص تھا جہاں بارہ مسجدیں تھیں اور جن میں فقہا کا اجتماع ہوتا تھا۔ دوسرا حصہ الغابہ (جنگل) کہلاتا تھا۔ یہ حکومت کا مرکز تھا اور بے دین آبادی یہیں رہتی تھی۔
>
> گھر بیشتر مٹی کے تھے جن کی چھتیں گھاس پھوس کی تھیں۔ لیکن بعض عمارتیں پتھر کی بھی تھیں۔

غانہ کی حکومت میں مسلمان بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ خزانچی، ترجمان، اور وزیر بالعموم مسلمان ہوتے تھے۔ بادشاہ کے سامنے بے دین لوگ جھکتے تھے اور اپنے سروں پر خاک ڈالتے تھے لیکن مسلمان صرف تالیاں بجاتے تھے۔[1]

غانہ کے دار الحکومت کمبی کو مرابطین نے امیر ابوبکر کی زیر قیادت ۱۰۷۶ء میں فتح کر لیا اس طرح غانہ کی قدیم سلطنت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔

غانہ کے زوال و خاتمہ کے بعد مغربی افریقہ کی اسلامی تاریخ کا ایک نیا باب شروع ہوتا ہے۔ یہ باب خالص سیاہ فام سوڈانی مسلمانوں کے کارناموں کا ہے۔ ابوبکر کا تو دس سال بعد ۱۰۸۷ء میں انتقال ہو گیا اور اس کے بعد مرابطین نو مفتوحہ علاقوں سے جلد ہی بے دخل کر دیے گئے۔ لیکن انہوں نے اس مختصر مدت میں جس تبلیغی جدوجہد کی بنیاد ڈال دی تھی وہ بڑی دوررس ثابت ہوئی۔ منڈنگو قبیلہ سونِنکے (SONINKE) جو سارا کولے بھی کہلاتا ہے اب تمام کا تمام مسلمان ہو گیا اور مغربی افریقہ

---

(۱) غانہ، ورگہ، و نواح کے علاقے میں اشاعت اسلام کی تاریخ کے سلسلہ میں ڈاکٹر آرنلڈ کی کتاب PREACHING OF ISLAM میں بہت مفید معلومات فراہم کی گئی ہیں۔

عبداللہ بن یٰسین نے اپنی تبلیغی مہم کا آغاز ۱۰۴۲ء میں کیا تھا۔ اگلے بارہ سال میں اس مہم نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ عبداللہ بن یٰسین تیس ہزار منظم فوج میدانِ جنگ میں لانے کے قابل ہو گئے۔ یہ فوج کوئی بے ترتیب اور کوئی غیر ذمہ دارانہ جتھہ نہیں تھا بلکہ ضابطے اور قوانین کی پابند ایک منظم فوج تھی۔ ایک مغربی مصنف نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ:

"اس فوج میں وہی جوش و خروش تھا جو ان کے رہنما میں تھا۔ کچھ تعداد گھوڑ سوار اور اونٹ سوار تھی لیکن بیشتر تعداد پیدل تھی۔ یہ لوگ نیزوں اور کلہاڑیوں سے مسلح تھے۔ اگرچہ کل تک وہ صبر و ضبط کے عادی نہیں تھے لیکن اب وہ دورِ جدید کی فوج کی طرح نظم و ضبط کے پابند ہو چکے تھے۔ وہ اپنی صفوں میں انتشار نہیں آنے دیتے تھے۔ اور نہ وہ شکست خوردہ دشمن کا تعاقب کرتے تھے۔ افریقہ نے اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد کبھی ایسی پرعزم فوج دیکھی۔"(۱)

مرابطین نے اس فوج کے ذریعہ جو بربر اور نیگرو دونوں نسل کے باشندوں پر مشتمل تھی۔ مغربی صحرا میں سینیگال سے سجلماسہ تک ایک مضبوط حکومت قائم کر دی۔ ۱۰۵۶ء میں انہوں نے لمتونہ کا صدر مقام اودغست بھی غانہ سے چھین لیا۔ اس فتح کے تین سال بعد عبداللہ بن یٰسین جب کہ وہ مغرب اقصیٰ کی تسخیر میں مصروف تھے ۱۰۵۹ء میں ایک جنگ میں کام آ گئے۔ ایک مغربی مصنف نے لکھا ہے کہ:

"ان کی موت سے تاریخ افریقہ کی ایک عظیم شخصیت اس دنیا سے اٹھ گئی۔ وہ زبردست تحریک جو انہوں نے شروع کی تھی ان کی موت کے وقت تک ایک ایسی سلطنت کی شکل اختیار کر چکی تھی جو تقریباً تمام مغربی صحرا سوس، اغمات، سجلماسہ اور گرد و نواح کے زرخیز اضلاع پر مشتمل تھی۔"(۲)

عبداللہ بن یٰسین کے بعد ابوبکر مرابطین کے امیر مقرر ہوئے۔ انہوں نے شمال کی کمان اپنے چچازاد بھائی مشہور زمانہ یوسف بن تاشفین کے سپرد کر کے خود ۱۰۶۲ء میں صحرا کا رخ کیا۔ بربر قبائل کو جو عبداللہ بن یٰسین کی موت کے بعد پھر آپس میں لڑنے لگے تھے ایک بار پھر متحد کیا اور ان کی توجہ کو باہمی جھگڑوں سے

---

(۱) THE GOLDEN TRADE OF THE MOORS مصنف E. BOVIL ص ۴۲

(۲) THE GOLDEN TRADE OF THE MOORS مصنف E. BOVIL ص ۴۳

پر مشتمل تھی ایسے مظالم کیے کہ وہ کمبی چھوڑنے پر مجبور ہوگئے۔ اب انہوں نے کمبی کے شمال میں سو میل کے فاصلہ پر "ولاتا" نامی شہر آباد کیا۔ کمبی جلد ہی گوشہ گمنامی میں چلا گیا اور ولاتا سوڈان کی سب سے بڑی منڈی بن گیا۔

## مالی کا عروج

غانہ کے زوال کے بعد اس تمام علاقے میں جو کبھی غانہ کی سلطنت میں شامل تھا متعدد چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم ہوگئیں۔ یہ ریاستیں فی الحقیقت غانہ کی باجگذار تھیں اور اب غانہ کے زوال کے بعد یہ خودمختار ہوگئی تھیں۔ ان ہی میں ایک مالی کی حکومت تھی۔ مالی کا علاقہ دریائے نائجر کی بالائی وادی پر مشتمل تھا اور اس ریاست کی حدود دریائے نائجر کے دونوں طرف پھیلی ہوئی تھیں۔ مالی کا حکمران خاندان تحریک مرابطین کے ابتدائی دور ہی میں مسلمان ہوچکا تھا۔ ابن خلدون نے یہاں کے پہلے مسلمان حکمران کا نام برمنڈان[1] لکھا ہے۔ اسلام لانے کے بعد برمنڈان حج بھی کر آیا تھا۔ مورخین نے اس کے اسلام لانے کا سال[2] ۱۰۵۰ء تعین کیا ہے۔

جس زمانہ میں سوسو یا صوصو خاندان کو عروج ہوا تو بارہ بھائی تخت مالی کے وارث موجود تھے۔ سوسو حکمران نے ان میں سے گیارہ بھائیوں کو قتل کروا دیا لیکن سب سے چھوٹے یعنی بارہویں بچہ کو جس کا نام تاریخوں میں ماری جاطہ اور سندیاتا ( SANDIATA ) درج ہے ہلاک نہیں کیا۔ بعد میں بڑے ہوکر اسی ماری جاطہ نے سوسو کا تختہ پلٹ دیا۔ شروع میں اس نے گردونواح کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو فتح کیا اس کے بعد ۱۲۳۵ء میں اس نے "کیری نا" کے مقام پر سوسو کو شکست فاش دے کر ان کے ملک پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہ جگہ ریل کے آخری اسٹیشن موجودہ "کولی کورو" کے شمال میں واقع تھی۔

کیری نا کی جنگ کے بعد سندیاتا نے پھر کبھی جنگ میں خود شرکت نہیں کی۔ لیکن اس کی فوجیں بدستور فتوحات میں مصروف رہیں یہاں تک کہ تکرور اور دریائے گیمبیا تک کا علاقہ فتح کر لیا گیا اور اس طرح مالی مغربی سوڈان کی سب سے بڑی مملکت بن گئی۔ سندیاتا اپنے کارناموں کی وجہ سے آج بھی منڈنگو قوم کا ہیرو سمجھا

---

(۱) ابن خلدون نے اپنی تاریخ کی چھٹی جلد میں ص ۱۹۸ سے ۲۰۲ تک تقریباً چار صفحوں میں مالی کی مختصر تاریخ پیش کی ہے۔ اس نے یہ حالات ایک سودانی (مغربی) عالم سے سن کر لکھے ہیں جس سے ابن خلدون کی مصر میں ملاقات ہوئی تھی۔ یہ عالم حج کے سلسلہ میں مصر سے گزرا تھا غالباً مالی کی تاریخ کا یہ سب سے پہلا تذکرہ ہے۔ (۲) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (انگریزی) مقالہ ( MANDINGO )

ہی تبلیغ اسلام کی مہم کا سرخیل بن گیا۔ ان سیاہ فام مسلمانوں کی کوششوں سے ذیل کی وہ تمام سوڈانی ریاستیں مسلمان ہو گئیں جو کبھی غانہ کی باجگذار تھیں۔

جارا یا کنیاگا جو موجودہ مقام نیورد ( NYORO ) کے پاس تھی۔ گمبو جو کمبی کے جنوب میں تھی۔ سوسو (گمبو اور مالی کی موجودہ جمہوریہ کے صدر مقام بماکو کے درمیان) اور جاکھا (مغربی مینا) وغیرہ۔

گیارہویں صدی کے آخر میں جاکھل کے سارا کولے مسلمانوں کی کوششوں سے جولا قبیلہ نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ ان جولا باشندوں نے جو تجارت کے سلسلے میں جنوب میں دور تک چلے جاتے تھے اسلام کو موجودہ گھانا (سابق گولڈ کوسٹ) کے گھنے جنگلوں تک پھیلا دیا۔ یہ مہم کم و بیش بارہویں صدی کے آخر تک جاری رہی اور دریائے نائجر کے کنارے واقع شہر "جینی" ( GENNE ) کے بادشاہ کے ۱۲۰۰ء میں اسلام قبول کرنے پر ختم ہوئی۔ اس بادشاہ نے قبول اسلام کے وقت ایک زبردست جشن کیا جس میں علاقہ سوڈان کے چار ہزار دو سو علماء نے شرکت کی۔ اس موقع پر بادشاہ نے اپنے محل کو مسجد میں تبدیل کر دیا۔

اس جشن میں علماء کی کثیر تعداد سے پتہ چلتا ہے کہ دریائے نائجر کے وسطی حصہ میں اسلام بارہویں صدی تک اچھی طرح پھیل چکا تھا۔ سوڈان (مغربی) یا مالی کی اکثریت اگرچہ اب بھی غیر مسلم تھی لیکن امراء، رؤساء اور شہری آبادی زیادہ تر مسلمان ہو چکی تھی۔ اور مغربی سوڈان کی سیاست میں مسلمانوں کو ایک ایسا غلبہ حاصل ہو گیا جو آج بھی قائم ہے۔

۱۲۰۰ء میں علاقہ سوسو[۳] کی مسلم مملکت کو جو موجودہ بماکو سے ایک سو پچیس میل شمال مشرق میں واقع تھی وہیں کے ایک غیر مسلم فوجی نے ختم کر دیا اور ۱۲۰۳ء میں سوسو کے نئے حکمرانوں نے کمبی پر بھی قبضہ کر لیا۔ ان غیر مسلموں نے یہاں کے مسلمانوں پر جن کی بڑی تعداد دولت مند عرب اور سوڈانی تاجروں

---

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، مقالہ سوڈان۔ (۲) اشاعت اسلام (انگریزی)، از آرنلڈ اور انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا مقالہ JENNE ۔ (۳) سوسو افریقہ کے مشہور منڈنگو قبیلے کی ایک شاخ کا نام بھی ہے جو اس وقت زیادہ تر جنوبی گنی میں آباد ہے۔ بعض مصنفوں نے جن میں بوول ( BOVIL ) بھی شامل ہے سوسو شہر کو سوسو قبیلہ سمجھ لیا ہے جو غلط ہے۔ مذکورہ بالا علاقہ سوسو کا قبیلہ سوسو سے کوئی تعلق نہیں۔

۸۰ ص THE GOLDEN TRADE ۴

کا نام ابن خلدون نے سیکرہ بھی لکھا ہے، تخت پر قابض ہو گیا۔ اس غلام نے بھی بڑی شان و شوکت سے حکومت کی، اور سلطنت کی حدود میں مزید توسیع کی۔ اس کے بعد حکومت ماری جاطہ کے بھائی کے لڑکے ابوبکر کے ہاتھ آ گئی اور بعد کے تمام حکمران اسی کی نسل سے ہوئے۔

سلطنت مالی کا گل سرسبد ابوبکر کا لڑکا منساموسیٰ (۱۳۱۲ء تا ۱۳۳۲ء) ہے۔ اس کے عہد میں مالی کی سلطنت اپنے نقطۂ عروج پر پہنچ گئی۔ ٹمبکٹو اور گاؤ کے مشہور شہر فتح ہوئے اور سلطنت کی حدود مشرق میں گاؤ سے مغرب میں سینیگال تک اور شمال میں تغازی کی نمک کی کانوں سے جنوب میں واقع گھنے جنگلوں تک وسیع ہو گئیں۔

منساموسیٰ کو سب سے زیادہ شہرت اس کے سفر حج[1] کی وجہ سے ہوئی۔ یہ سفر اتنا پرشکوہ تھا کہ اس کی بدولت مالی کے حکمران اور مالی کی سلطنت کی شہرت نہ صرف اسلامی دنیا کے ایک بڑے حصہ میں پھیل گئی بلکہ تاجروں کے ذریعہ یورپ تک اس کی شہرت ہو گئی۔

منساموسیٰ نے یہ حج ۷۲۴ھ مطابق ۱۳۲۴ء میں کیا تھا۔ سفر پر اس طرح روانہ ہوا کہ خود گھوڑے پر سوار تھا۔ آگے آگے پانچ سو غلام تھے۔ ہر غلام کے ہاتھ میں سونے کا ایک عصا تھا جس کا وزن پانچ سو مثقال (ایک مثقال ۱/۶ اونس) تھا۔ اتنی سے زیادہ اونٹ سونے سے لدے ہوئے اس کے علاوہ تھے۔ ہر اونٹ پر تین قنطار (تین سو پونڈ) سونا تھا۔

منساموسیٰ راستے بھر سونا برساتا ہوا گیا۔ قاہرہ میں اس کی پارسائی اور فیاضی کی بدولت اسے بڑی ہر دلعزیزی حاصل ہوئی۔ سلطان مصر نے اس کے آرام کے لیے ہر قسم کی سہولتیں فراہم کر دی تھیں۔ بارہ سال بعد جب ایک مصنف قاہرہ پہنچا تو اس وقت بھی لوگ اس کی تعریف کے گن گا رہے تھے۔ عہدیدار ان تحفوں کا ذکر کرتے تھے جو ان کو منساموسیٰ سے ملے۔ اس کے ساتھی ایک دینار کے کپڑے کی قیمت پانچ پانچ دینار ادا کرتے تھے۔ چنانچہ سونے کی اس کثرت سے آمد کی وجہ سے مصر میں سونے کی قیمت اتنی گر گئی تھی کہ بارہ سال بعد تک سابقہ قیمت بحال نہیں ہوئی۔

منساموسیٰ نے مدینہ اور مکہ پہنچ کر اور بھی کثرت سے اخراجات کیے۔ ان کثیر اخراجات کا نتیجہ یہ ہوا

---

(۱) منساموسیٰ کے سفر حج کی تفصیلات کا واحد ماخذ العمری کی کتاب "مسالک الابصار" ہے لیکن میں نے یہ تفصیلات بوول کی کتاب THE TRAB سے نقل کی ہیں۔ (۲) تاریخ ابن خلدون جلد ششم ص ۱۹۸ - ۲۰۲

جاتا ہے[1]۔

اب تک مالی کا دارالحکومت جریبہ ( JERIBA ) تھا لیکن سندیاتا نے قریب کی بستی نیانی ( NIANI ) کو دارالحکومت قرار دیا۔ بعد میں اسی مقام نے مالی[2] کے نام سے شہرت پائی۔

سن دیاتا یا ماری جاطہ نے ۱۲۳۰ء سے ۱۲۵۵ء تک ۲۵ سال حکومت کی۔ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ مقامی زبان میں ماری کے معنی ہیں وہ امیر جو سلطان کی نسل سے ہو اور جاطہ کے معنی ہیں شیر۔ مالی کا یہ خاندان ۱۲۳۰ء سے ۱۵۴۵ء تک تقریباً ساڑھے تین سو سال حکمران رہا۔ ان میں شروع کے دس بارہ حکمران جن کے نام اور مدت حکومت بڑی مدت تک محفوظ ہیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ماری جاطہ ۱۲۳۰ — ۱۲۵۵

۲۔ منسا اولے ۱۲۵۵ — ۱۲۷۰

۳۔ ابوبکر ۱۲۷۰ — ۱۲۸۵ اس مدت میں ولی، خلیفہ اور ابوبکر تین حکمران ہوئے

۴۔ ساکورا ۱۲۸۵ — ۱۳۰۰

۵۔ ابوبکر ۱۳۰۰ — ۱۳۰۷

۶۔ منسا موسیٰ ۱۳۰۷ — ۱۳۳۲

۷۔ منسا مغا ۱۳۳۲ — ۱۳۳۶

۸۔ منسا سلیمان ۱۳۳۶ — ۱۳۵۹

۹۔ ماری جاطہ ثانی ۱۳۵۹ — ۱۳۷۴

۱۰۔ منسا موسیٰ دوم ۱۳۷۴ — ۱۳۸۷

مالی کی حکومت ماری جاطہ کی نسل میں زیادہ عرصہ نہیں رہ سکی۔ درمیان میں ایک غلام ساکورا جو

---

(۱) THE GOLDEN TRADE OF THE MOORS ص ۸۶ (۲) اس جگہ یہ جاننا باعث دلچسپی ہوگا کہ عرب سیاح اور جغرافیہ دان جریبہ اور نیانی کے ناموں سے ناواقف تھے۔ وہ دارالحکومت کو بھی مالی لکھتے رہے۔ حالانکہ یہ نام صرف مملکت کا تھا۔ یہ غلط فہمی ۱۹۱۲ء تک قائم رہی۔ اس سال جب مالی ہی کے ایک مورخ محمود کعتی کی کتاب تاریخ پہلی مرتبہ شائع ہوئی تو معلوم ہوا کہ مالی کسی شہر کا نام نہیں۔ اور مالی کا دارالحکومت پہلے جریبہ تھا۔ پھر نیانی ہوا۔ یہ شہر اب ناپید ہو چکے ہیں لیکن ان کے آثار موجود ہیں۔ دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام مقالہ MALI

تجارتی سامان لے کر گزرتے تھے۔

سلیمان ہی کے زمانہ میں ابن بطوطہ ۱۳۵۲ء میں سوڈان آیا۔ اس کے سفر نامے کے آخری سترہ صفحے (صفحہ ۱۸۳ سے ۲۰۰ تک) مالی کے حالات پر مشتمل ہیں جو اس کے طویل سفر کی آخری منزل تھی۔

سلیمان کے بعد مالی کی سلطنت بتدریج کمزور ہوتی چلی گئی۔ پندرہویں صدی کے آخر میں مشرق میں سونگھائی کی بڑھتی ہوئی طاقت۔ شمال میں بربروں اور مغرب میں تکرور قبائل کے حملوں نے رہی سہی قوت بھی ختم کر دی۔ ۱۴۸۱ء میں مالی کے حکمران منسا ماما دو (محمد) نے ان حملوں کو روکنے کے لیے عثمانی ترکوں سے مدد مانگی جس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔

غالباً مالی کے اقتدار سے سب سے پہلے تکرور کا علاقہ آزاد ہوا۔ شمال کے بربر قبائل پندرہویں صدی کے آخر تک مالی کے باجگذار تھے۔ ۱۵۰۰ء کے بعد غالباً وہ بھی آزاد ہو گئے۔ ماری جاطہ ثانی (۱۳۵۹ء تا ۱۳۷۴ء) بڑا مسرف تھا۔ اس نے سونے کا وہ خزانہ بھی جسے اس کے بزرگ یکے بعد دیگرے فراہم کرتے آئے تھے مصر کے سوداگروں کے ہاتھ بہت سستے داموں فروخت کر دیا۔[۱] اس کے اس اسراف نے ملک کی حالت خراب کر دی۔ اس کے زمانہ میں مراکش سے تحائف کا سلسلہ بھی قائم ہوا۔ چنانچہ اس نے تخت نشینی کے بعد مراکش کے مرینی حکمران ابا سالم کو جو تحائف بھیجے تھے ان میں زرافہ بھی تھا۔ جب یہ جانور ۱۳۶۲ء میں "فاس" پہنچا تو اس کے دیکھنے کے لیے ہزاروں[۲] افراد جمع ہو گئے تھے۔

ماری جاطہ علت النوم (SLEEPING SICKNESS) کی بیماری میں دو سال تک بیمار رہنے کے بعد ۱۳۷۴ء میں وفات پا گیا۔

۱۴۸۳ء میں پہلی مرتبہ اور اس کے بعد ۱۵۳۴ء میں پرتگال نے مالی سے سفارتی تعلقات قائم کرنے کی کوشش کی اور پرتگالی سفیر اس سلسلے میں مالی آئے۔ لیکن اب مالی کی حکومت بہت کمزور ہو گئی تھی۔ ۱۵۴۶ء میں سونگھائی حکمران اسکیا داؤد نے دار الحکومت تاراج کیا۔ سو سال بعد مالی کا علاقہ مختلف چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں تقسیم ہو چکا تھا اور مالی کی حیثیت ایک شہری مملکت سے زیادہ

---

[۱] تاریخ مراکش (انگریزی) مصنفہ میکن۔ ترجمہ مولوی انشاء اللہ خاں، پیسہ اخبار۔ لاہور

[۲] ابن خلدون جلد ششم، ص ۱۹۰ - ۱۰۲، جلد ہفتم، ص ۳۱۰

کرحج کرنے کے بعد جب وہ واپس قاہرہ پہنچا تو اس کا سارا سرمایہ ختم ہو چکا تھا۔ بالآخر اسکندریہ کے ایک تاجر نے اسے قرض دیا۔ یہ تاجر بادشاہ کے ساتھ ساتھ سوڈان تک گیا۔ لیکن ٹمبکٹو پہنچ کر اس کا انتقال ہو گیا۔ لیکن عادل حکمران نے اس کے وارثوں کو پورا پورا قرض ادا کر دیا۔ اسی زمانہ میں منساموسیٰ کو خبر ملی کہ اس کے سپہ سالار سگمنجہ نے سونگھائی کی مملکت فتح کر لی۔ چنانچہ منساموسیٰ نے سونگھائی کے دارالحکومت گاؤ پہنچ کر وہاں کے حکمران کی اطاعت بذات خود قبول کی اور اس کے دو لڑکوں علی کولن اور سلیمان نار کو بطور یرغمال اپنے ساتھ لے گیا۔

مکہ معظمہ سے منساموسیٰ ایک اندلسی شاعر اور معمار ابواسحٰق ابراہیم الساحلی معروف بہ طویحن[1] کو اپنے ساتھ لایا تھا۔ چنانچہ بادشاہ کے حکم سے اس نے سب سے پہلے شہر گاؤ میں ایک خوبصورت مسجد بنائی۔ یہ مسجد پختہ اینٹوں کی تھی جس کا اب تک سوڈان میں رواج نہیں تھا۔ الساحلی نے اسی طرز کی ایک مسجد ٹمبکٹو میں بھی بنائی۔ بعد میں یہ مسجدیں سوڈان میں مشرقی طرز تعمیر کی مسجدوں کے لیے ایک نمونہ بن گئیں۔ الساحلی نے ٹمبکٹو میں مسجد کے علاوہ بادشاہ کے لیے محل بھی تعمیر کیا۔

منساموسیٰ کے زمانہ میں پہلی مرتبہ مالی کے بیرونی ملکوں سے تعلقات قائم ہوئے۔ چنانچہ مراکش کے سلطان ابوالحسن سے اس کے اچھے تعلقات تھے اور تحائف کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو بعد کے حکمرانوں کے زمانہ میں بھی جاری رہا۔

منساموسیٰ درویش صفت اور نیک سیرت حکمران تھا۔ اس کے عدل کے متعدد قصے تاریخوں میں درج ہیں۔

منساموسیٰ کے بعد اس کا لڑکا منسامغا ( MAGHA ) چار سال تک حکمراں رہا۔ لیکن اس زمانہ میں گاؤ کا شہر مالی کے اقتدار سے آزاد ہو گیا۔ اور سلطنت میں کمزوری پیدا ہو گئی۔ مغا کے بعد اس کا چچا سلیمان بن ابوبکر (۱۳۳۶ء تا ۱۳۵۹ء) حکمران ہوا تو اس نے سلطنت کو پھر سے مستحکم کر دیا۔ اگرچہ گاؤ پر مالی کا پھر کبھی قبضہ نہ ہو سکا لیکن گاؤ کے شمال مشرق کا ایک بڑا علاقہ جس میں تکدا ( TAKEDDA ) کی بستی شامل تھی پھر سے مالی کی سلطنت کا جزو بن گیا۔ تکدا سوڈان (مغربی) میں تانبے کی کانوں کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ اس کے علاوہ مشرق سے تجارت کا بھی بڑا مرکز تھا۔ یہاں سے ہر سال بارہ ہزار اونٹ

---

(۱) ابن خلدون، ج ششم، "تاریخ مالی"

اس کے کہ راستے میں صحرائے اعظم حائل ہوتا تھا حج کرنے کے لیے جاتے تھے۔ چنانچہ مالی کے پہلے حکمران برمندان کے علاوہ منسا کورہ[1] اور منسا موسیٰ کے متعلق ہمیں علم ہے کہ انہوں نے حج کیا تھا۔

## اسکیائے اعظم (۱۴۹۲ - ۱۵۲۸)

مالی کے زوال کے بعد پندرھویں صدی میں قبیلہ سونگھائی کو عروج ہوا۔ اس قبیلے کا مرکز جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے گاؤ کا شہر تھا۔ یہ جگہ دریائے نائجر کے کنارہ ٹمبکٹو اور موجودہ جمہوریۂ نائجر کے دارالحکومت نیامی ( NIAMI ) کے درمیان موجودہ جمہوریۂ مالی کے حدود میں واقع ہے۔ چودھویں پندرھویں اور سولھویں صدی میں گاؤ مغربی سوڈان کے سب سے بڑے شہروں میں سے تھا۔ عربی تاریخوں میں یہ جگہ کوکو کے نام سے پائی جاتی ہے جو اس کے دوسرے نام گوگو ( GOGO ) کی معرب شکل ہے۔

گاؤ نے منسا موسیٰ کی موت کے بعد ہی آزادی حاصل کر لی تھی۔ واقعہ یوں ہے کہ منسا موسیٰ کے زمانہ میں جب یہ شہر فتح ہوا تو منسا موسیٰ یہاں کے دو شہزادوں علی کولین اور سلیمان نار کو اپنے ساتھ بطور یرغمال لے گیا تھا۔ منسا موسیٰ کے جانشین نے ان کو نقل و حرکت کی اجازت دیدی تھی جس سے انہوں نے فائدہ اٹھایا اور موقع پاکر فرار ہو گئے اور گاؤ پہنچ کر اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ ۱۳۳۵ء سے جب کہ علی کولین نے آزادی حاصل کی ۱۴۹۲ء تک اس خاندان میں کل انیس حکمران ہوئے۔ سو سال تک تو گاؤ کے حکمران خود کو مالی کے حملوں سے بچاتے رہے۔ اس کے بعد ان میں ایک طاقتور شخصیت ظہور میں آئی جس کا نام سُنی علی ( ۱۴۶۴ - ۱۴۹۲ ) تھا۔

سُنی علی نے ۱۴۶۸ء میں ٹمبکٹو اور ۱۴۷۳ء میں جنی[2] ( JENNE ) کا مشہور شہر جو ٹمبکٹو اور بماکو کے درمیان آباد ہے کئی سال کے محاصرہ کے بعد فتح کر لیا۔

سنی علی کی طبیعت میں سختی تھی۔ وہ بہت جلد مغضوب الغضب ہو جاتا تھا۔ اور بعد میں اپنے

---

(۱) ابن خلدون، ج ششم - (۲) یہ شہر دریائے نائجر کی انتہائی زرخیز وادی میں آباد ہے۔ اس کے چاروں طرف جھیلوں، اور دریاؤں کا جال بچھا ہوا ہے۔ جھیلوں کے اس قدرتی حصار کی وجہ سے عہد قدیم میں یہ شہر ناقابل تسخیر بن گیا تھا۔ چنانچہ مالی کی سلطنت بھی ننانوے حملوں کے باوجود جنی کو تسخیر نہ کر سکی تھی۔ مغربی سوڈان میں عہد وسطیٰ میں علوم کے دو سب سے بڑے مرکز تھے ایک ٹمبکٹو اور دوسرا جنی۔ ٹمبکٹو میں علمی سیادت بربروں کو حاصل تھی اور جنی میں منڈنگو باشندوں کو۔ سوڈان کے دو بڑے مصنفوں میں احمد بابا ٹمبکٹو کے تحت اور بربر تھے اور عبدالرحمٰن سعدی جنی کے تھے اور منڈنگو تھے۔

نہیں رہی جو کبھی آزاد اور کبھی گرد و نواح کی طاقتور ریاستوں کی باجگذار ہوتی تھی۔

مالی کے عہد عروج میں وہاں کے عام حالات معلوم کرنے کا ہمارے پاس سب سے بڑا ذریعہ ابن بطوطہ کا سفر نامہ ہے۔ ابن بطوطہ ۱۳۵۲ء کے محرم میں سجلماسہ سے روانہ ہو کر تین ماہ کے بعد ۱۴ رجادی الاول کو مالی کے دارالحکومت نیانی پہنچا۔ اس نے مالی کی مملکت میں ایک سال سے زیادہ قیام کیا اور اس دوران میں دارالحکومت کے علاوہ گاؤ، تکدا اور ٹمبکٹو کی بھی سیر کی۔ وہ ولاتا (دولاطہ) سے مالی صرف تین ساتھیوں کے ساتھ روانہ ہوا۔ ملک اتنا آباد اور پرامن تھا کہ کسی اور ساتھی کی ضرورت نہ تھی۔ یہ سفر ۲۴ دن کا تھا لیکن ابن بطوطہ نے نہ خوراک ساتھ لی اور نہ سونا چاندی۔ وہ نمک، تسبیح کے دانوں اور مسالوں کے معاوضہ میں ہر گاؤں سے خوراک حاصل کر لیتا تھا۔ نیانی پہنچ کر وہ سلیمان کے دربار میں گیا جہاں اس نے پہلی مرتبہ مردم خور باشندوں کو دیکھا جن کا ایک وفد اس وقت دربار میں آیا ہوا تھا۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ سوڈانی باشندے کئی قابل تعریف خصوصیات رکھتے ہیں:

"وہ منصف ہیں اور دوسری قوموں کے مقابلہ میں ظلم سے نفرت کرتے ہیں۔ سلطان معمولی سے جرم کو بھی معاف نہیں کرتا۔ ملک میں مکمل امن و امان ہے۔ باشندوں اور سیاحوں کو ڈاکوؤں وغیرہ سے کسی قسم کا ڈر نہیں۔ سفید لوگوں کی جائداد کبھی ضبط نہیں کرتے اور مرنے پہ وارثوں کو دیدیتے ہیں۔"

ابن بطوطہ نے سوڈانی باشندوں کی بعض خرابیاں بھی بیان کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ملازم عورتیں، لونڈیاں اور بچیاں ہر ایک کے سامنے بالکل برہنہ پھرتی ہیں۔ حتیٰ کہ بادشاہ کے سامنے بھی ننگی چلی جاتی ہیں۔ خود بادشاہ کی لڑکیاں نیم برہنہ رہتی ہیں۔ دربار میں بادشاہ کے احترام کے وقت سر میں خاک و دھول ڈالنے کا رواج ہے۔ لوگ کتے اور گدھے کا گوشت بھی کھاتے ہیں۔

ابن بطوطہ نے سوڈانی باشندوں کے مذہبی جذبے کی بڑی تعریف کی ہے۔ مثلاً یہ کہ لوگ نماز پابندی سے پڑھتے ہیں اور باجماعت ادا کرتے ہیں۔ بچوں کو بھی اپنے ساتھ مسجد میں لاتے ہیں۔ مسجدوں میں نماز کے لیے اتنا ازدحام ہوتا ہے کہ اگر دیر ہو جائے تو اندر جگہ نہیں مل سکتی۔

مندنگو باشندوں کے دینی جذبہ کا ایک بڑا ثبوت یہ بھی ہے کہ ان کے سلاطین باوجود

شامل ہے۔ یہاں اس نے گوبیر، کانو، زاریا اور کیٹینا کی ریاستوں کو جو اس وقت تک غیر مسلم حکمرانوں کے تحت تھیں فتح کرلیا۔ اس کے بعد اسکیہ محمد نے شمال مشرق کے بربر قبیلے ترقہ (TOAREG) کی طرف رخ کیا جو ہوسا قبائل کی خوش حال بستیوں پر چھاپہ مارا کرتے تھے۔ خانہ بدوش بربروں کو صحرا کی طرف بھگا دیا گیا اور تحفظ کے لیے اگادس (AGADES) کے سرحدی علاقے میں سونگھائی قبائل کو آباد کر دیا گیا، جو آج تک وہاں موجود ہیں۔

اسکیہ محمد اول نے جو سلطنت قائم کی وہ تقریباً اس تمام علاقے پر محیط تھی جو اب تک فرانسیسی مغربی افریقہ کہلاتا تھا اور جس کا رقبہ تقریباً اٹھارہ لاکھ مربع میل تھا۔ اگرچہ جنوب کے ساحلی علاقے ٹوگولینڈ، آئی وری کوسٹ، اور گنی اس کی سلطنت میں شامل نہیں تھے لیکن تمام شمالی نائیجیریا اور وہ بیشتر صحرائی علاقہ جو آج کل نائیجیر کہلاتا ہے اس کی حدود سلطنت میں شامل تھا۔

اسکیہ محمد صرف ایک بڑا فاتح ہی نہیں تھا بلکہ ایک عظیم منتظم اور مدبر حکمران بھی تھا۔ اس نے حکومت میں پہلی مرتبہ سیاسی، انتظامی اور فوجی محکمے قائم کیے۔ مملکت کو صوبوں میں تقسیم کیا، پولیس قائم کی اور قاضی مقرر کیے۔ مستقل فوج قائم کی گئی، اور دریائے نائیجر میں کشتیوں کا بیڑا بنایا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسکیہ محمد پہلا سیاہ فام حکمران ہے جس نے مملکت کی تنظیم اس زمانہ کے جدید ترین اصولوں کے مطابق کی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسکیہ محمد نے سفر حج کے دوران حجاز اور مصر میں حکومتوں کے سیاسی اور انتظامی ڈھانچہ کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ بعد میں اپنے ان تجربوں سے اس نے بلاد سودان میں فائدہ اٹھایا۔

حج کا شوق، خلیفہ سے حکومت کا اجازت نامہ حاصل کرنا اور علامہ سیوطی سے تحصیل علم کرنا ایسے امور ہیں جن سے اسکیہ محمد کی اسلام سے شیفتگی ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے اس علم اور تجربے سے مملکت کو پورا فائدہ پہنچایا۔ اس نے بلاد سودان سے ان غیر اسلامی اثرات کو ختم کرنے کے لیے جو اسلام لے آنے کے باوجود سودانی باشندوں میں موجود تھے اور جن کی ابن بطوطہ

---

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) ہی دیکھیے ہائیں جوان ریاستوں سے متعلق ان کے ناموں کے تحت انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں پائے جاتے ہیں۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں مقالے HAOSA، BIRNU، KANO، SOKOTO اور PUL اس سلسلے میں بڑے پر از معلومات ہیں۔ (۱) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، مقالہ GOGO

کیے پرنادم ہوتا تھا۔ ٹمبکٹو کے باشندے خاص طور پر اس کی سختی کا شکار ہوئے۔ لیکن اس کمزوری کے باوجود وہ بڑی صلاحیت کا مالک تھا۔ اس نے نہ صرف یہ کہ اپنے ۲۶ سالہ دور حکومت میں ایک وسیع سلطنت قائم کر دی بلکہ اس کی بنیادیں بھی مضبوط کر دیں۔ اس نے ولاتا (ولاطہ) کے شہر کو تین سو میل لمبی نہر کے ذریعہ نائیجر کی بڑی جھیل فیگ بائن ( FAGBINE ) سے ملانے کا عظیم منصوبہ تیار کیا تھا تاکہ ولاتا کا شہر سوڈان کے دوسرے بڑے شہروں سے آبی راستے کے ذریعہ ملا دیا جائے۔ چونکہ مغربی سوڈان کے بیشتر شہر گاؤ، ٹمبکٹو، جنی، سیگو اور موپتی ( MOPTI ) وغیرہ دریائے نائیجر کے کنارے آباد ہیں اس لیے یہ منصوبہ نہ صرف یہ کہ دور رس معاشی نتائج کا حامل ہوتا بلکہ سنی علی کی غیر معمولی دانشمندی کا بھی ایک ثبوت ہوتا۔ منصوبہ پر کام بھی شروع ہو چکا تھا۔ لیکن غیر مسلم موسی قبائل کے حملے کی وجہ سے منصوبہ ترک کرنا پڑا۔

سنی علی کے بعد اس کا لڑکا تخت پر بیٹھا۔ لیکن اس کا ایک قابل عہدیدار محمد تورجو سوننکے قبیلے سے تھا تخت پر قابض ہو گیا اور اس طرح سونگھائی کے اس قدیم خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ محمد توری نے اسکیا کا لقب اختیار کیا جس کے معنی بادشاہ کے ہیں۔ تاریخ میں وہ اسکیا محمد اول، اسکیائے اعظم کے نام سے مشہور ہے۔

حکومت مستحکم ہونے کے فوراً بعد اسکیہ محمد ۱۴۹۶ء یا ۱۴۹۷ء میں حج کے لیے گیا۔ پانچ سو سوار اور ایک ہزار پیادے اس کے ساتھ تھے۔ علاوہ ازیں سفر خرچ کے لیے سونے کے تین لاکھ سکے بھی لے گیا تھا۔ اس میں سے ایک تہائی رقم اس نے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں کار خیر میں صرف کی۔ واپسی پر سلطان نے مصر میں عباسی خلیفہ متوکل سے ارض سوڈان کی حکومت کی سند حاصل کی۔ اس نے کچھ مدت مشہور عالم جلال الدین سیوطی (۱۴۴۵ - ۱۵۰۵) کی صحبت میں رہ کر علم حاصل کرنے پر بھی صرف کی۔

حج سے واپس آکر اسکیہ محمد نے مغرب اور جنوب کی سمت سلطنت کو توسیع دی اور وہ علاقہ فتح کر لیا جو کسی زمانہ میں مالی کی سلطنت میں شامل تھا۔ اس طرح اسکیہ کی سلطنت کی مغربی سرحدیں تقریباً بحر اوقیانوس تک پہنچ گئیں۔

اس کے بعد اس نے مشرق کی ہوسا[1] ریاستوں کا رخ کیا جن کی بڑی تعداد اب نائیجیریا

---

(۱) نائیجیریا کی ہوسا ریاستوں کی تاریخ کے لیے دیکھیے تاریخ نائیجیریا (انگریزی) مصنفہ ایلن برنس۔ اس کے علاوہ وہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ)

اس کا بیٹا اسحٰق وارث ہوا تو وہ اپنے باپ کی پیروی نہ کر سکا۔ اسی دوران میں شمالی سرحد پر جو تبدیلیاں ہو رہی تھیں وہ اتنی زبردست ثابت ہوئیں کہ خاندان اسکیہ کے اقتدار کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا مراکش کے حکمران منصور ذہبی (۱۵۷۸ء تا ۱۶۰۸ء) نے سوڈان کے سونے کے لالچ میں ایک زبردست لشکر جنوب کی طرف روانہ کیا۔ یہ فوج توپوں اور آتشیں اسلحہ سے مسلح تھی۔ اسکیہ اسحٰق نے اس فوج کا ٹمبکٹو کے قریب نہایت شجاعت سے مقابلہ کیا، لیکن توپوں اور آتش بار اسلحہ کے سامنے ٹھہرنا ممکن نہیں تھا۔ سوڈانیوں کو شکست ہوئی اور ۱۵۹۱ء میں ٹمبکٹو اور اس کے بعد دار الحکومت گاؤ فتح کر لیے گئے اور چند ماہ کے اندر اندر پورے سوڈان پر مراکش کا قبضہ ہو گیا۔

گاؤ کے سونگھائی قبیلہ کی خود مختاری کا پورے دو سو چھپن سال (۱۳۳۵ء تا ۱۵۹۱ء) بعد خاتمہ ہوا۔ ایک سو ستاون سال قدیم خاندان نے حکومت کی اور اکانوے سال اسکیہ کے خاندان نے حکومت کی۔

گاؤ کے عروج کا یہ زمانہ مغربی افریقہ کی تاریخ میں کئی لحاظ سے اہم ترین دور ہے۔ مغربی سوڈان میں اس دور میں تجارت کو بڑا فروغ ہوا۔ علم و ادب نے ترقی کی بلکہ بلاد سوڈان میں علم و ادب کا احیاء اسی زمانہ میں ہوا اور اسلامی تعلیمات کی تجدید ہوئی۔ جس طرح مالی کے عہد عروج کے عام حالات معلوم کرنے کے لیے ابن بطوطہ کا سفرنامہ ہمارا سب سے بڑا ذریعہ ہے اسی طرح خوش قسمتی سے اس زمانہ کے حالات معلوم کرنے کے لیے بھی ایک ہم عصر شہادت موجود ہے یہ ہے حسن الوزان فاسی جو یورپ میں لیو افریقی کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے اسکیائے اعظم کے عہد حکومت میں ۱۵۰۹ء اور ۱۵۱۳ء میں دو مرتبہ سوڈان کا سفر کیا تھا۔ بعد میں اس نے اپنے سفر کے حال کو کتابی شکل میں مرتب کر دیا۔ اس کتاب سے سوڈان کی معاشرت سے متعلق بڑی مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اب اسلامی اثرات کے تحت سوڈان کی زندگی میں کتنی مفید تبدیلیاں ہو چکی تھیں۔ وہ ٹمبکٹو کے متعلق لکھتا ہے:

"یہاں تاجروں اور صنعت کاروں کی بہت سی دکانیں ہیں اور سوتی کپڑا بنا جاتا ہے۔ سوائے ملازم عورتوں کے تمام عورتیں نقاب پہنتی ہیں۔ باشندے خصوصاً بیرونی باشندے بہت دولت مند ہیں۔ کنووں کی کثرت ہے جن کا پانی نہایت شیریں ہوتا ہے۔ دریا کا پانی نہروں کے ذریعہ شہر میں جگہ جگہ آتا ہے۔ مکئی، مویشی، دودھ اور مکھن کثرت سے ہوتا ہے

نے شکایت کی حتی المقدور کوشش کی۔ اس نے بدعتوں[1] اور مشرکانہ رسوم کی بیخ کنی کی۔ اشاعت اسلام کے لیے کوششیں کیں اور رعایا پر محاصل کا بار ہلکا کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ رعایا دل و جان سے اس کی فریفتہ ہو گئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اہم معاملات میں قاصد بھیج کر امام سیوطی سے مشورہ بھی کیا کرتا تھا۔

اسکیہ محمد چونکہ خود عالم تھا اس لیے اس نے علماء کی دل کھول کر سرپرستی کی اور مغربی سوڈان کی تاریخ میں پہلی مرتبہ علماء کو حکومت کے اندر ممتاز ترین مقام حاصل ہوا۔ حسن الوزان فاسی دلیو افریقی، جس نے اس زمانہ میں سوڈان کا سفر کیا تھا لکھتا ہے :

"اطبا، قاضیوں اور علماء کی کثرت ہے۔ بادشاہ ان کے اخراجات فیاضانہ طریقہ پر اٹھاتا ہے۔ بیرونی علاقوں سے جو کتابیں آتی ہیں وہ سوداگری کے دوسرے سامان کی نسبت زیادہ قیمت پاتی ہیں۔"

اسکیہ محمد نہ صرف یہ کہ بلاد سوڈان کی تاریخ میں سب سے بڑا حکمران گزرا ہے بلکہ وہ تاریخ کے عظیم حکمرانوں میں سے ایک ہے۔ اس کے معاصرین میں سے سوائے سلیمان اعظم کے اور کوئی حکمران عظمت میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ مورخین نے اسے بجا طور پر اسکیائے اعظم کہا ہے۔

اسکیائے اعظم نے تقریباً ۳۵ سال نہایت شان و شوکت سے حکومت کی لیکن اس کا انجام بڑا دردناک ہوا۔ آخر زمانہ میں اس کے تین لڑکے باغی ہو گئے۔ بادشاہ نے اپنی مدد کے لیے اپنے بھائی یحییٰ کو بلایا لیکن لڑکوں نے اس کو قتل کر دیا اور دارالحکومت گاؤ میں داخل ہو کر اسکیہ محمد کو بڑے لڑکے موسیٰ کے حق میں دست بردار ہونے پر مجبور کر دیا۔ یہ واقعہ ۱۵۲۸ء کا ہے۔ بعد میں رعایا نے موسیٰ کو اس کے مظالم کی وجہ سے قتل کر دیا۔ موسیٰ کے جانشین نے بوڑھے اسکیہ کو محل سے نکال کر، جہاں موسیٰ نے رہنے کی اجازت دے رکھی تھی، دریائے نائجر کے ایک جزیرہ میں جلاوطن کر دیا جہاں اس کا انتقال ہو گیا۔

اسکیائے اعظم کے بعد ۱۵۲۸ء سے ۱۵۹۱ء تک گاؤ میں آٹھ حکمران گزرے لیکن سوائے ایک کے سب نااہل ثابت ہوئے۔ ان میں صرف اسکیہ داؤد (۱۵۴۵ء تا ۱۵۸۳ء) نے زوال کو روکنے کی کوشش کی اور اپنے باپ اسکیائے اعظم کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی لیکن جب

---

(۱) تاریخ مراکش از میکلس ترجمہ مولوی انشاء اللہ خاں

کراؤن ہوتی ہے۔ مصالحے بھی بڑی قیمت پاتے ہیں۔ لیکن نمک سب سے گراں ہے۔
سونا اس کثرت سے ہوتا ہے کہ جب لوگ بازار میں فروخت نہیں کر پاتے تو واپس لے
جانا پڑتا ہے۔"

شہر جینی کے متعلق لکھا ہے کہ:

"یہاں جو، چاول، مویشی اور روئی کی کثرت ہے۔"

علما کی سرپرستی کرنے کی وجہ سے اس دور میں اہل سوڈان میں مصنف بھی پیدا ہونا شروع ہوگئے تھے۔ اور ذاتی کتب خانے رکھنے کا رواج بھی ہوگیا تھا۔ اس زمانہ کے عالموں میں احمد بابا متوفی ۱۰۳۶ھ کا نام قابل ذکر ہے۔ مراکشی حملہ کے دوران جن لوگوں کو گرفتار کرکے مراکش بھیجا گیا تھا ان میں ایک احمد بابا بھی تھے۔ [illegible]ھ میں وہ گرفتار ہوئے اور [illegible]ھ میں وہ مراکش کے علما کی سفارش پر رہا کر دیے گئے اور اپنے وطن ٹمبکٹو واپس چلے گئے۔ ان کو ٹمبکٹو میں اپنے کتب خانہ کے ضائع ہونے کا بڑا افسوس تھا۔ ان کے پاس اپنے بھائیوں سے کم کتابیں تھیں پھر بھی ان کی تعداد سولہ سو سے زیادہ تھی۔ احمد بابا کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں ایک کتاب "معراج الصعود" میں انہوں نے لکھا ہے کہ:

"اہل سوڈان بلا کسی جبر کے یا تلوار کے خوف کے اپنی خوشی سے اسلام لائے ہیں۔"(۱)

احمد بابا ایک اور کتاب کے مصنف بھی ہیں جو سوڈان کے مشاہیر کے حالات پر تھی۔ غالباً اب یہ کتاب موجود نہیں ہے۔

اسکیائے اعظم کے زمانہ میں ایک اور عالم محمد المغلی ( ELMAGHLI ) کا نام بھی ملتا ہے وہ اگرچہ تلمان کے رہنے والے تھے لیکن انہوں نے صحرائے اعظم کے ترقہ بربروں کی بڑی اصلاح کی۔ اسکیائے اعظم کے زمانہ میں وہ شمالی نائیجیریا میں آکر آباد ہوگئے تھے۔ وہ حکمرانوں کے فرائض کے موضوع پر ایک کتاب کے مصنف ہیں۔

اس دور کے ایک اور ممتاز سوڈانی مصنف عبدالرحمٰن سعدی ہیں۔ وہ ۱۵۹۶ء میں ٹمبکٹو میں پیدا ہوئے تھے اور زنگی نسل سے تھے۔ ان کی بیشتر عمر جینی میں گزری جہاں وہ امام کے فرائض انجام دیتے

---

(۱) تاریخ مراکش از میکنس ترجمہ مولوی افتخار اللہ خاں

لیکن نمک کی بڑی کمی ہے۔ ایک اونٹ نمک اسّی دوکات ( DUCOT ) میں فروخت ہوتا ہے۔ باشندے خوش مزاج اور نرم دل ہوتے ہیں۔ رات کا بڑا حصہ سڑکوں پہ ناچ گا کر گذارتے ہیں۔ شہر کے باہر باغات بالکل نہیں ہیں۔

ٹمبکٹو کے دولت مند حکمراں (اسکیلئے اعظم) کے پاس سونے کے بکثرت عصا اور رکابیاں ہیں۔ ان میں بعض عصا کا وزن تیرہ سو پونڈ (؟) ہے۔ بادشاہ کا دربار خوب آراستہ اور شاندار ہے۔ جب وہ باہر جاتا ہے تو اونٹ پر جاتا ہے۔ جنگ میں بھی اونٹ پر جاتا ہے باقی سپاہی گھوڑوں پر۔ تین ہزار گھوڑا سوار ہمیشہ بادشاہ کے ساتھ رہتے ہیں۔ پیدل اس کے علاوہ ہیں۔ فوج کے پاس زہر میں بجھے تیر رہتے ہیں۔

یہاں گھوڑے بہت کم ہوتے ہیں اور بہترین گھوڑے باہر سے آتے ہیں۔ بادشاہ تاجروں کو گھوڑوں کی قیمت فیاضانہ ادا کرتا ہے۔

سکہ سونے کا ہوتا ہے جس پر کوئی نشان یا تحریر نہیں ہوتی۔ کم قیمت کے لیے سیپی ( SHELL ) استعمال کی جاتی ہے جو ایک دوکات میں چار سو ملتی ہیں۔"

شہر مالی کے متعلق لکھا ہے کہ:

"یہاں کی آبادی چھ ہزار سے زیادہ گھروں پر مشتمل ہے۔ باشندے دولت مند ہیں۔ علماء کی کثرت ہے اور وہ مسجدوں میں تعلیم دیتے ہیں۔ یہاں کے باشندے بلحاظ تہذیب اور صنعت میں باقی سوڈانی باشندوں سے بڑھے ہوئے ہیں۔"

دارالحکومت گاؤ یا کوکو کے متعلق لکھتا ہے:

"بغیر فصیل کا شہر ہے۔ سوائے بادشاہ اور درباریوں کے باقی لوگوں کے گھر معمولی ہیں۔ تاجر بہت دولت مند ہیں۔ غلاموں کا بازار پایا جاتا ہے۔ شمالی افریقہ اور یورپ کے کپڑے کی مانگ ہے۔ پندرہ سال کا غلام چھ دوکات میں ملتا ہے۔ شاہی حرم میں غلام اور لونڈیوں کی کثرت ہے۔ بادشاہ کی حفاظت کے لیے گھوڑ سوار اور پیدل سپاہی ہوتے ہیں۔ جو گھوڑے یورپ میں دس دوکات میں خریدے جاتے ہیں وہ یہاں پھر چالیس سے پچاس دوکات میں فروخت ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یورپ کا گھٹیا سے گھٹیا کپڑا بھی چار دوکات میں آسانی سے بک جاتا ہے۔ تلوار کی قیمت تین یا چار

طرح کی انتخابی حکومت تھی۔ غیر مسلم اقتدار سے یہ آزادی دو بھائیوں کی کوششوں کا نتیجہ تھی۔ ان میں ایک کا نام ابراہیم سام بگو تھا اور دوسرے کا "سوری"۔ اس کے بعد فوتا جلّوں کے باقی فولا باشندوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔

فوتا جلّوں میں مسلمانوں کی اس کامیابی کے بعد ۱۷۷۶ء میں سینگال کے علاقہ فوتا تورو (FUTA TORO) میں تکرور باشندوں نے بھی غیر مسلم فولا اقتدار کا خاتمہ کر دیا[1]۔ یہاں بھی فوتا جلّوں کی طرح فولا باشندوں کی اکثریت نے اقتدار ختم ہونے کے بعد اسلام قبول کر لیا اس کے بعد سنیگال کی وادیٔ زیریں کے اولف یا ودلف (WOLF) قبائل نے بھی اسلام قبول کر لیا۔

فولا قبائل کی سب سے بڑی تحریک انیسویں صدی کے آغاز میں عظیم مصلح عثمان دان فودیو (USMAN DAN FODIO) کی قیادت میں شروع ہوئی۔ اس تحریک نے مغربی سوڈان پر بھی اثر ڈالا۔ یہاں ٹمبکٹو اور جنی کے درمیان مسینا (MASINA) کے علاقہ میں ایک فولانی شیخ احمدو لوبو نے جو عثمان دان فودیو کے معتقد تھے اصلاح و تجدید کا کام شروع کیا۔ مسینا کے حکمران کو ان کا بڑھتا ہوا اثر ناگوار گذرا اور اس نے ان کے پیرووں پر مظالم شروع کر دیے۔ جینی کے مراکشی بھی ان کے خلاف ہو گئے اور جب یہ تحریک دبی تو سیگو (SEGU) کا غیر مسلم بمبارا حکمراں بھی مخالفت میں شریک ہو گیا۔ اب شیخ احمدو نے باضابطہ جہاد کا اعلان کر دیا۔ ان کی مقبولیت اس وقت تک اتنی بڑھ چکی تھی کہ قبائل کی ایک کثیر تعداد جلد ہی ان کے علم کے نیچے جمع ہو گئی اور باوجود اس کے کہ دشمن کی تعداد کئی گنا زیادہ تھی انہوں نے اس کو شکست دے کر مسینا پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح احمدو لوبو نے اس شہر کو غیر مسلم بمبارا قبائل سے جو سترہویں صدی سے قابض چلے آ رہے تھے آزاد کرا لیا۔ انہوں نے مسینا پر قابض ہونے کے بعد آردو (ARDO) کا لقب اختیار نہیں

---

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مقالہ SENEGAL (۲) THE GOLDEN TRADE ص ۲۲۸-۲۲۹
اس کے علاوہ دیکھیے THE COLONIZATION OF AFRICA مصنف JOHNSON
ص ۲۰۲۔ مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۱۳ء

تھے۔ انہوں نے ملک کے سیاسی معاملات میں بھی حصہ لیا۔ عبدالرحمٰن سعدی تاریخ سودان کے مصنف ہیں جس میں ۱۶۵۵ء تک کی تاریخ پیش کی گئی ہے۔ غالباً سونگھائی سلطنت کی تاریخ کا سب سے بڑا ماخذ یہی کتاب ہے۔ سعدی نے اپنے ماخذ کے سلسلے میں دو کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک احمد بابا کی لکھی ہوئی "سوانح عمریاں" اور دوسری "کتاب الکبیر"۔

آخری دور

مراکش کا حملہ اہل سوڈان کے لیے بڑا تباہ کن ثابت ہوا۔ حملہ کا مقصد چونکہ صرف سوڈان کی دولت پر قبضہ کرنا تھا اس لیے اس کا نتیجہ سوائے لوٹ مار کے اور کچھ برآمد نہ ہوا۔ منصور ذہبی کے جانشین صحرائے اعظم کے پار اس دور دراز خطہ سے کوئی تعلق قائم نہ رکھ سکے۔ ۱۶۱۸ء میں مراکشی حکمران مولائے زیدان سوڈان سے دست بردار ہوگیا۔ اب مراکشی فوجی اپنا امیر خود مقرر کرنے لگے۔ صرف شریف مراکش کا نام خطبہ میں لیا جاتا تھا۔ ۱۶۶۰ء میں یہ بھی ختم ہوگیا اور ہر قابض امیر اپنا نام خطبہ میں پڑھوانے لگا۔ مراکش کے ان خودسر امرا نے سوڈانیوں پر مسلسل مظالم کیے اور ان کے دل ہاتھ میں لینے کی کبھی کوئی کوشش نہیں کی۔ ٹمبکٹو اور جینی میں ان کی اولاد اب تک پائی جاتی ہے۔ وسط نائجر کے ظروف، لباس اور خوراک پر ان کا اثر اب تک باقی ہے۔ خصوصاً جینی کا طرز تعمیر اپنی مراکشی جھلک کی وجہ سے پورے سوڈان میں انفرادیت رکھتا ہے۔

سترہویں صدی کے آخر میں ان مراکشیوں کی جو وہاں رومی کہلاتے تھے حالت ابتر ہوگئی۔ حقیقت یہ ہے کہ سترہویں صدی مغربی سوڈان کی اسلامی تاریخ کا بدترین زمانہ ہے۔ دریائے نائجر کی بالائی وادی میں غیر مسلم سوڈانی قبائل کا زور بڑھ گیا۔ سنیگال یا ارض تکرور پر ۱۵۵۹ء ہی میں غیر مسلم فولا باشندے قابض ہو چکے تھے۔ ان کا یہ غلبہ ۱۷۷۶ء تک قائم رہا۔

اٹھارہویں صدی میں مسلمانوں میں پھر ایک نئی زندگی پیدا ہوتی ہے۔ اس نئی تحریک احیاء کے علمبردار تکرور اور فولا قبائل تھے۔ فولا باشندوں کی اکثریت اگرچہ بارہویں اور پندرہویں صدی کے درمیان مسلمان ہو چکی تھی لیکن انہوں نے ابھی تک تاریخ میں کوئی امتیازی مقام حاصل نہیں کیا تھا۔ ۱۷۲۰ء میں پہلی مرتبہ فولا مسلمانوں نے گنی میں فوتا جلون[1] کے علاقہ میں ایک شرعی حکومت قائم کی۔ یہ ایک

---

(۱) انسائیکلوپیڈیا آف اسلام مقالہ FUTA DJALLON

نے سلطنت کے استحکام کے لیے پوری کوشش کی لیکن فرانسیسوں کی بڑھتی ہوئی قوت نے ان کو کامیاب نہیں ہونے دیا۔ ۱۸۸۱ء میں فرانسیسوں نے فوتا جلوں کی مسلم مملکت کی آزادی کا، جو ۱۶۲۰ء سے قائم تھی خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد انہوں نے اندرون ملک پیش قدمی شروع کر دی۔ حاجی عمر تجانی کے لڑکے احمدو نے ان کا کئی سال تک مقابلہ کیا لیکن فرانسیسوں کے برتر اسلحہ کے مقابلہ میں کامیابی نہ ہو سکی۔ ۱۸۹۰ء میں فرانسیسوں نے سیگو پر اور ۱۸۹۳ء میں جینی اور ٹمبکٹو پر قبضہ کر کے وسط نائجر کی اس اسلامی مملکت کا خاتمہ کر دیا۔

حاجی عمر تجانی کے بعد انیسویں صدی کے آخر میں ایک اور مصلح امام صمد (۱۸۴۶ء تا ۱۹۰۰ء) نے اصلاح و تجدید کے سلسلے میں بڑا نام پیدا کیا۔ امام صمد منڈنگو قبیلے سے تعلق رکھتے تھے اور وہ گنی کے رہنے والے تھے۔ وہ سموریٰ توری کے نام سے زیادہ مشہور ہیں۔ انہوں نے بالائی نائجر اور سمندر کے درمیانی علاقہ میں ہزاروں بے دین افریقی باشندوں کو مسلمان کیا اور جب فرانسیسی فوتا جلوں پر ۱۸۸۱ء میں قابض ہو گئے تو انہوں نے گنی اور اس کے گرد و نواح کے علاقہ میں فرانسیسوں کی پیش قدمی روکنے کی بڑی کوشش کی۔ ۱۸۸۵ء اور ۱۸۸۶ء میں اور اس کے بعد بھی فرانسیسوں سے ان کے کئی معرکے ہوئے لیکن ان لڑائیوں میں امام صمد کو ناکامی ہوئی اور فرانسیسوں نے ۱۸۹۳ء کے قریب ان کے دارالحکومت بساندگو ( BISANDUGU ) پر جو لائبیریا کی سرحد پر واقع ہے قبضہ کر لیا۔ لیکن اس حوصلہ مند انسان نے ہمت نہ ہاری اور جلد ہی بالائی نائجر اور سیاہ والٹا کے درمیان بے دین قبائل کو مفتوح کر کے ایک نئی مملکت قائم کر لی۔ ۱۸۹۴ء اور ۱۸۹۵ء میں فرانسیسوں نے یہاں بھی ان پر حملہ کیا لیکن اس مرتبہ ان کو ناکامی ہوئی۔ فرانسیسوں نے بالآخر تین سال بعد ۱۸۹۸ء میں لائبیریا کے شمال میں کوالا ( CAVALLA ) کے مقام پر امام صمد کو شکست دی اور ان کو گرفتار کر کے وسطی افریقہ کے علاقہ گابون میں جلا وطن کر دیا۔

اس طرح ۱۸۹۸ء میں مغربی افریقہ میں فرانسیسی استعمار کے خلاف آخری مسلح مدافعت کا خاتمہ ہو گیا۔

---

(۱) ماہنامہ "کرنٹ ہسٹری" فروری ۱۹۵۵ء

کیا جو میسینا کے حکمران استعمال کرتے تھے بلکہ اپنے لیے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ ۱۸۱۸ء میں احمدو نے اپنے لیے دریائے نائجر کے قریب بنیاد دارالحکومت بنایا جس کا نام حمداللہی تھا۔ جب احمدو کا انتقال ہوا تو وہ وسط نائجر کے علاقہ میں جینی سے گاؤتک اور ٹمبکٹو سے دریائے سیاہ والٹا تک ایک وسیع سلطنت قائم کر چکے تھے جو ۱۸۶۱ء تک قائم رہی۔

جس زمانہ میں وسط نائجر کی فولا سلطنت عروج پر تھی اسی زمانہ میں ایک اور سودانی مصلح حاجی عمر تجانی[1] دریائے سینیگال اور نائجر کی بالائی وادی میں اصلاح و تجدید کے کام میں مصروف تھے۔ حاجی عمر تجانی (۱۷۹۴ء تا ۱۸۶۵ء) سینیگال کے علاقہ فوتا تورو کے رہنے والے تھے۔ ان کا تعلق قبیلہ تکرور سے تھا۔ ۱۸۲۰ء میں انہوں نے حج کیا اور مکہ اور مدینہ میں چند سال رہ کر دینی تعلیم حاصل کی۔ جب وہ حجاز سے واپس آئے تو سینیگال کے ساحلی علاقہ پر فرانسیسی قابض ہو چکے تھے۔ اور اب وہ اندرون ملک بڑھنا چاہتے تھے۔ حاجی عمر نے فرانسیسیوں کے خلاف افریقی باشندوں کو منظم کیا اور تبلیغ و اشاعت کے ذریعہ ہزاروں غیر مسلموں کو مسلمان کیا۔ ۱۸۴۳ء میں وہ اس قابل ہو چکے تھے کہ اپنے مخالفوں کا قوت کے ذریعہ مقابلہ کر سکیں۔ چنانچہ ۱۸۴۸ء میں انہوں نے بالائی نائجر کے علاقہ میں مانڈنگ پر اور ۱۸۵۴ء میں کارٹا پر قبضہ کر لیا۔ ۱۸۵۷ء میں انہوں نے سینیگال کی بستی مدینہ پر جو فرانسیسیوں کے قبضہ میں تھی حملہ کیا لیکن اس حملہ میں ان کو ناکامی ہوئی۔ اس ناکامی سے غالباً ان کو اپنی کمزوری کا احساس ہوا اور انہوں نے ضروری سمجھا کہ فرانسیسیوں سے ٹکر لینے سے پہلے اپنی قوت اور مضبوط کر لی جائے۔ چنانچہ انہوں نے پھر مشرق کا رخ کیا۔ یہاں ان کا ٹکراؤ وسط نائجر کی فولا سلطنت سے ہوا جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ حاجی عمر کو اس مہم میں کامیابی ہوئی اور ۱۸۶۱ء میں وہ سیگو پر اور ۱۸۶۲ء میں میسینا پر قابض ہو گئے۔ دو سال بعد جب کہ وہ فولانیوں کی ایک بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھے وہ شہید ہو گئے۔

حاجی عمر تجانی کے انتقال پر اسلام سوڈان کا سرکاری مذہب بن چکا تھا۔ ان کے جانشینوں

---

(۱) حاجی عمر تجانیہ کے حالات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے حسب ذیل مقالے HADJ
-SENEGAL اور MADINGO ' UMER

چودھری محمد اسماعیل

# سُود

قرآن پاک میں آمنوا کے ساتھ عملوا الصلحت اور اقیموا الصلوۃ کے ساتھ اتوا الزکوٰۃ اور انفاق فی سبیل اللہ کے دیگر احکام معاشی مسئلہ کی اہمیت کو روز روشن کی طرح واضح کرتے ہیں۔ دنیاوی لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر انسان کی معاشی جدوجہد اظہر من الشمس ہے۔ کسان ہل جوت رہے ہیں، کارخانوں میں کاریگر اور مزدور مختلف اشیاء کی تیاری میں مشغول ہیں۔ دفتروں میں منشی اہلکار، آفیسر اور دیگر لوگ اس قدر لکھا پڑھی کر رہے ہیں کہ کاغذوں کی رسد پوری نہیں ہوتی۔ بازار کی طرف نگاہ کرو تو تاجر دوکانیں سجائے بیٹھے ہیں اور خرید و فروخت کی چہل پہل ہو رہی ہے۔ بسیں، ریلیں، جہاز دن رات سفر کر رہے ہیں۔ غرضیکہ جدھر دیکھو ضروریاتِ زندگی کے حصول کے لیے زبردست کش مکش جاری ہے۔ اسی معاشی جدوجہد کے دوران میں مفاد کا ٹکراؤ ہوتا ہے تو فساد برپا ہو جاتا ہے۔ جو اکثر اوقات بڑی بڑی جنگوں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ناسازگار حالات اور ناموافق موسموں میں معاشی سوال حل کرنے کی کوشش میں اکثر لوگ بیمار ہو جاتے ہیں۔ معمولی تدبر سے کام لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اکثر بیماریوں، بیشتر جھگڑوں اور فسادات کا باعث معاشی سوال ہی ہے۔ دنیا میں ملکوں کی سیاسی حدود، حکومتیں اور حکومتوں کے فوجی اور سول کاروبار وغیرہ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ سب کچھ معاشیات کے گرد ہی چکر لگا رہا ہے۔ اور دنیا کی کوئی تحریک ایسی نہیں جس کی تہ میں معاشی مسئلہ کارفرما نہ ہو۔

آج عالم اسلام اور خصوصیت سے پاکستان کے مسلمان اس بات کے متمنی ہیں کہ دنیا میں اسلامی نظامِ معاشیات نافذ ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نہایت ہی مبارک خیال ہے کیونکہ دنیا میں اسلام ہی ایک ایسا ضابطۂ حیات ہے جو اس سوال کو خوش اسلوبی سے حل کر سکتا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ ایسا نظام اس وقت دنیا میں عملاً کہیں دکھائی نہیں دیتا۔ اندریں حالات اس بات

فرانس مغربی افریقہ پر ساٹھ سال قابض رہا۔ اس کے بعد حکومت فرانس نے آزادی کی بڑھتی ہوئی تحریک کے پیش نظر اس خطہ سے دست بردار ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ ستمبر ۱۹۵۸ء میں گنی کو آزادی مل گئی۔ اس کے پہلے صدر شیخ توری (SEKU TOURE) ہیں جو امام صمد یعنی سموری کی اولاد میں ہیں۔ جون ۱۹۶۰ء میں سنیگال اور فرانسیسی سوڈان آزاد ہوگیا۔ سوڈان نے اپنا نام بدل کر قدیم سلطنت کے نام پر مالی کر دیا۔ مالی کے صدر مودیبو کیتا (MODIBO KEITA) ہیں۔ وہ سوڈان کے رہنے والے ہیں اور بمبارا قبیلے کے کیتا خاندان سے ہیں۔ یہ وہی خاندان ہے جس سے مالی کے مشہور حکمران ماری جاطہ اور منسا موسیٰ کا تعلق تھا۔ مودیبو کیتا مسلمان ہیں۔ سنیگال کے صدر مسٹر سنگھر عیسائی ہیں لیکن وہاں کے وزیر اعظم محمد ضیاء (MAMADU DIA) مسلمان ہیں۔

اگست ۱۹۶۰ء میں فرانسیسی مغربی افریقہ اور استوائی افریقہ کے سب علاقے آزاد ہو گئے۔ صرف موریطانیا کو نومبر میں آزادی ملی۔ موریطانیا کی اکثریت بربر باشندوں پر مشتمل ہے۔ مغربی افریقہ کی یہ واحد مملکت ہے جس نے خود کو ایک اسلامی جمہوریہ قرار دیا ہے۔ یہاں کے وزیر اعظم کا نام محمد مختار ہے۔

مغربی افریقہ کی نو آزاد مملکتوں میں سے حسب ذیل میں مسلمانوں کی اکثریت ہے:

| | | | |
|---|---|---|---|
| موریطانیا | ۹۹ فی صدی | گنی | ۷۰ فیصدی |
| نائجر | ۸۵ فی صدی | مالی | ۶۳ فی صدی |
| سنیگال | ۷۹ فی صدی | چاڈ | ۶۲ فی صدی |

---

# مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنفہ پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکروں اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے ـــــ اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکروں کے نظریات پیش کیے گئے ہیں اور کتاب کے شروع میں قرآنی نظریہ مملکت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ قیمت ۵ روپے ۷۵ پیسے

ملنے کا پتہ: سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ○ وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ○ وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ (البقرہ: ۳۸)

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ۔

(التوبہ ۸)

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا۔

(التوبہ ۱۳)

اسے چھوڑ دو جب تم مومن ہو۔ پھر اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ لڑائی کے لیے خبردار ہو جاؤ اور اگر تم توبہ کرلو تو تمہارے لیے تمہارے اصل مال ہیں نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے اور اگر مقروض تنگدست ہو تو فراخی تک مہلت دینا چاہیے۔ اور اگر تم خیرات کر دو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ اگر تم جانو۔ اور اس دن سے اپنا بچاؤ کرو جس میں تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے۔ پھر ہر شخص کو جو اس نے کمایا پورا دیا جائے گا۔ اور انہیں نقصان نہیں پہنچایا جائے گا (البقرہ ۳۸۰۰)

صدقات تو در اصل فقرا اور مساکین کے لیے ہیں اور ان کارکنوں کے لیے جو صدقات کی تحصیل پر مقرر ہوں اور ان لوگوں کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو۔ اور لوگوں کی گردنیں بندا سیری سے چھڑانے کے لیے اور قرضداروں کے قرض ادا کرنے کے لیے اور فی سبیل اللہ خرچ کرنے کے لیے اور مسافروں کے لیے (التوبہ ۸)

ان کے مال میں سے زکوٰۃ لے اور اس کے ذریعہ سے ان کو پاک اور طاہر کر دے (التوبہ ۱۳)

یہ آیات بالکل واضح ہیں۔ ان میں کوئی ابہام دکھائی نہیں دیتا۔ مطلب بالکل صاف ہے۔ ان کی تشریح اور تفسیر کے لیے کسی مفسر کی بھی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کیونکہ یہ آپ ہی اپنی تفسیر ہیں۔ نظامِ معاشیات سے متعلق ان میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں۔ اول سود۔ دوم زکوٰۃ۔ سود کو حرام کیا گیا ہے۔ اور سود خوری سے سختی سے منع کیا گیا ہے۔ سود کی مذمت کی گئی ہے اور اس کی خرابیاں بیان کی گئی ہیں۔ سود خوری کو ایمانداری کے خلاف ٹھیرایا گیا ہے اور خدا و رسول ؐ کے ساتھ جنگ کے مترادف قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس زکوٰۃ کی تعریف کی گئی ہے۔ اور اس کی ادائیگی کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ خرچ کرنے کے لیے مدات مقرر کی گئی ہیں۔ اور وعدہ کیا گیا ہے کہ اس نظام میں

کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قرآن حکیم سے اسلامی نظامِ معاشیات کا خاکہ معلوم کیا جائے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے راستے تلاش کیے جائیں۔ اس کے ساتھ یہ امر بھی لازمی ہے کہ مروجہ نظامِ معاشیات کا بغور تجزیہ اور مطالعہ کر کے دیکھا جائے کہ اس میں کون سے اصول کارفرما ہیں۔ اور یہ کس طرح چل رہا ہے۔ تاکہ اسلامی نظام اور مروجہ نظام کا موازنہ اور مقابلہ کر کے مروجہ نظام کی جگہ اسلامی نظام کے قیام کی تدابیر سوچی جا سکیں۔

## اسلامی نظامِ معاشیات کے بنیادی اصول

قرآن حکیم نے جیسا کہ اس کا دعویٰ ہے ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ یہ کتاب اس میں کوئی شک نہیں متقیوں کے لیے ہدایت ہے، نظامِ معاشیات کے بنیادی اصول واضح طور پر بیان کر دیے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے ارشاد ہوتا ہے:

اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِىْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْۤا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا ۘ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ؕ فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَاَمْرُهٗۤ اِلَى اللّٰهِ ؕ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۞ يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِى الصَّدَقٰتِ ؕ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ ۞ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۞ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِىَ مِنَ الرِّبٰوۤا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۞ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ

جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ کھڑے نہیں ہوں گے مگر اس طرح جیسے وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر مخبوط الحواس کر دیا ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خرید و فروخت بھی سود ہی کی طرح ہے۔ حالانکہ اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔ سو جس کے پاس اپنے رب سے نصیحت آگئی پھر وہ رک گیا تو اس کے لیے جو گزر چکا۔ اور اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے اور جو پھر لینے لگے پس وہی آگ والے ہیں وہ اس میں رہ پڑیں گے۔ اللہ سود کو بے برکت کرتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے اور اللہ کسی ناشکر گزار گنہگار کو پسند نہیں کرتا۔ جو لوگ ایمان لاتے اور اچھے کام کرتے ہیں اور نماز کو قائم کرتے اور زکوٰۃ دیتے ہیں ان کے لیے ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور ان کو کوئی ڈر نہیں اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ اے لوگو! جو ایمان لائے ہو اللہ کا تقویٰ کرو اور جو کچھ سود سے باقی رہ گیا ہے

اگر ہم ماہرین معاشیات کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ آج کل کا مروجہ سود وہ نہیں جس کو اللہ تعالےٰ نے حرام قرار دیا ہے اور علما کا یہ قول صحیح سمجھ لیں کہ صنعت و تجارت کے منافع، زمین، مکانات اور دیگر اشیاء کے کرایہ وغیرہ میں سود کا کوئی عنصر نہیں ہوتا تو پھر مروجہ نظام غیر سودی یعنی ایک پہلو سے اسلامی ہو جاتا ہے۔ اور اگر ماہرین معاشیات کی یہ بات مان لیں کہ صنعت و تجارت کے منافع اور زمین و مکانات وغیرہ کے کرایہ میں سود کا عنصر ہوتا ہے اور علما کا یہ قول صحیح تسلیم کرلیں کہ مروجہ نظام میں بنکوں وغیرہ کا سود حرام ہے تو پھر مروجہ نظام سودی بن جاتا ہے جس کے غیر اسلامی ہونے میں شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ لیکن یہ امر محال ہے کہ مروجہ نظام بیک وقت سودی بھی ہو، اور غیر سودی بھی یعنی اسلامی بھی اور غیر اسلامی بھی۔ لہذا یہ بات لازم آتی ہے کہ دونوں گروہوں کے متضاد خیالات کے پیش نظر تحقیق کی جائے۔

## دو سوال

مذکورۂ بالا مسئلہ کی تحقیقات کے لیے دو سوال پیدا ہوتے ہیں اول یہ کہ آیا مروجہ کاروباری سود اور قرآن مجید کا حرام کردہ سود (ربٰو) اپنی کیفیت و ماہیت اور روح کے اعتبار سے ایک ہی شے ہے یا دو مختلف چیزیں ہیں؟ دوم یہ کہ آیا مروجہ صنعت و تجارت کے منافع زمین و مکانات اور دیگر اشیاء کے کرایہ وغیرہ میں سود کا کوئی عنصر ہوتا ہے یا نہیں؟

سوال اول حل کرنے کے لیے پہلے ہم اس امر کی تحقیق کرتے ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں ربٰو (سود) کا اطلاق کس طرز معاملہ پر ہوتا تھا۔ اس کی متعدد صورتیں روایات میں آئی ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

## زمانۂ جاہلیت کا سود

۱- قتادہ کہتے ہیں جاہلیت کا ربٰو یہ تھا کہ ایک شخص ایک شخص کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرتا اور ادائے قیمت کے لیے ایک وقت مقرر تک مہلت دیتا اگر وہ مدت گزر جاتی اور قیمت ادا نہ ہوتی تو پھر وہ مزید مہلت دیتا اور قیمت میں اضافہ کر دیتا۔

۲- ابوبکر جصاص کی تحقیق یہ ہے کہ اہل جاہلیت جب ایک دوسرے سے قرض لیتے تو باہم یہ طے ہو جاتا کہ اتنی مدت میں اتنی رقم اصل راس المال سے زیادہ ادا کی جائے گی۔

۳- امام رازی کی تحقیق میں اہل جاہلیت کا یہ دستور تھا کہ وہ ایک شخص کو ایک معین مدت

ہر فرد کو کارکردگی کا پورا پورا اجر ملے گا۔ اور ان کو کسی قسم کا ڈر اور غم نہیں ہوگا۔

ان آیات سے صاف ظاہر ہے کہ جس نظامِ معاشیات میں سود نہیں لیا جائے گا اور زکوٰۃ دی جائے گی وہی اسلامی نظامِ معاشیات ہو سکتا ہے۔ اور برخلاف اس کے جس نظام میں سود لیا جائے گا اور زکوٰۃ نہیں دی جائے گی وہ غیر اسلامی نظام ہوگا۔

**مروجہ نظام اسلامی ہے یا غیر اسلامی؟**

قرآن حکیم کے بتائے ہوئے قاعدۂ کلیہ کے تحت ہم مروجہ معاشی نظام کا مطالعہ اور تجزیہ کر کے دیکھتے ہیں۔ اگر یہ سودی ثابت ہو تو لازماً غیر اسلامی ہے اور اگر غیر سودی ہے تو اس کے اسلامی ہونے کا گمان ہو سکتا ہے۔

اسلامی دنیا میں دو گروہ ہیں جو مروجہ نظامِ معاشیات کے متعلق دو مختلف خیال رکھتے ہیں۔ اول اکثر ماہرین علم المعیشت۔ دوم اکثر علمائے اسلام۔ ماہرین علم المعیشت کے نزدیک مروجہ نظام سودی یعنی سرمایہ وارانہ ہے۔ کیونکہ اس میں ہر قسم کے سرمایہ پر خواہ وہ زمین کی شکل میں ہو یا مشین اور کارخانہ کی صورت میں۔ مکانات کی شکل میں ہو یا مال تجارت اور نقدی کی صورت میں سود لیا جاتا ہے لیکن ان کا خیال ہے کہ یہ سود وہ نہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے بلکہ یہ کاروباری اور تجارتی سود ہے جس کا نزولِ قرآن کے وقت وجود ہی نہ تھا۔ وہ سود غریب حاجت مندوں سے لیا جاتا تھا۔ اور یہ سود بنکوں، حکومتوں اور کمپنیوں سے لیا جاتا ہے۔ اس کے بغیر تو بڑے بڑے کاموں کے لیے سرمایہ ہی فراہم نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواز کے لیے پروفیسر محمد الیاس برنی کے الفاظ میں) ان کی دلیل یہ ہے کہ "جو شخص کچھ روپیہ بچا کر کاروبار میں لگاتا ہے وہ فوری احتیاجات پر یہ روپیہ صرف کرنے سے باز رہنے کی خدمت انجام دیتا ہے۔ اور سود اسی خدمت اجتناب کا معاوضہ ہے۔ اس مسئلہ کی رو سے پیدائش اصل (سرمایہ) بہت کچھ اور شغل اصل سراسر سود پر منحصر ہے۔ اور چونکہ پیدائش دولت میں اصل (سرمایہ) اس قدر معاون ہے سود دینا لابد اور درست ہے۔" (علم المعیشت ص ۴۸۲)

علمائے اسلام کے نزدیک مروجہ نظام میں نقد روپے پر اضافہ جیسا کہ بنکنگ یا ساہوکارہ میں لیا جاتا ہے سود ہے اور حرام ہے۔ لیکن وہ صنعت و تجارت کے منافع، زمین، مکانات اور دیگر اشیاء کے کرایہ وغیرہ میں سود کا کوئی عنصر شمار نہیں کرتے اور ان کو جائز قرار دیتے ہیں۔

ہیں ۔ اسی منافع میں سے وہ بنکوں سے قرض لیے ہوئے روپے کا سود ادا کرتے ہیں اور بنک آگے اپنے کھاتہ داروں اور امانت داروں کے روپے کا سود ادا کر دیتا ہے ۔ کم شرح سود پر روپیہ حاصل کرکے زیادہ شرح سود پر لگانے سے بنک کو جو منافع ہوتا ہے وہ بنک کے حصہ داروں میں تقسیم ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح سودی چکر چلتا رہتا ہے ۔

یہاں یہ بات بالکل واضح ہے کہ بنک سود کا جو روپیہ اپنے حصہ داروں اور کھاتہ داروں کو ادا کرتا ہے ۔ وہ بنک میں پیدا نہیں ہوتا ۔ بلکہ بنک وہ روپیہ دیگر مختلف اداروں سے وصول کرتا ہے جن کو وہ قرض دیتا ہے ۔ اب یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ اداروں کو وہ منافع کہاں سے حاصل ہوتا ہے ۔ جس پر وہ خود بھی عیش اڑاتے ہیں اور بنک کو بھی سود ادا کرتے ہیں ۔ اس کی حقیقت حسب ذیل ہے :

صنعتی ، تجارتی یا زراعتی ادارے کچھ اپنا سرمایہ اور کچھ قرض لیا ہوا سرمایہ مختلف صنعتی ، تجارتی یا زراعتی کاموں پر لگاتے ہیں یعنی وہ اس روپے سے زمین ، مشین اور خام مواد مہیا کرتے ہیں مگر ان کا سرمایہ بذاتِ خود کچھ کام نہیں کر سکتا جب تک انسانی محنت کرنے کی طاقت اس پر نہ لگائی جائے یہ طاقت نادار محنت کار کے پاس ہوتی ہے ۔ اور بازار میں دیگر اجناس کی طرح خریدی جا سکتی ہے ۔ نادار کے پاس چونکہ خود کام کرنے اور روزی کمانے کا کوئی وسیلہ نہیں ہوتا لہٰذا وہ ان سرمایہ داروں کے پاس اپنی قوتِ محنت فروخت کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے ۔ سرمایہ دار نادار محنت کار سے دو روپے کا کام لے کر ایک روپیہ بطور اجرت اس کو دیدیتا ہے اور ایک روپیہ خود رکھ لیتا ہے ۔ اگر سرمایہ دار کے پاس ایک سو آدمی کام کرتے ہوں تو اس کو ایک سو روپے منافع ہو جاتا ہے ۔ اس منافع میں سے وہ بنک کو سود ادا کرتا ہے ۔ اور بنک آگے اپنے حصہ داروں کو منافع (سود) اور کھاتہ داروں کو سود ادا کرتا ہے ۔ جدید بنکنگ کیا ہے ۔ آب زر کا چشمہ جہاں سے منافع اور سود پیدا ہوتا ہے ۔

آپ نے دیکھ لیا کہ بنک کے مالکوں اور کھاتہ داروں کا سرمایہ اپنے گھروں سے نکل کر جب تک بتدریج نادار محنت کار کے ہاتھ تک نہیں پہنچتا تب تک اس میں کسی قسم کے سود یا منافع کا اضافہ نہیں ہوتا ۔ لیکن جب یہ سرمایہ نادار محنت کار کے ہاتھ میں پہنچ کر واپس لوٹتا ہے تو اپنے ساتھ بڑھوتری لے جاتا ہے یہی بڑھوتری پہلے مرحلہ پر منافع اور دوسرے مرحلہ پر بنکوں میں پہنچ کر سود کے نام سے موسوم ہو جاتی ہے ۔ اس صورتِ حال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ زمانۂ جاہلیت کا سود حاجت مندوں سے لیا جاتا تھا اور آج کل کا سود بنکوں ، کمپنیوں اور حکومت سے لیا جاتا ہے

کے لیے روپیہ دیتے اور اس سے ماہ بماہ ایک مقررہ رقم سود کے طور پر وصول کرتے رہتے جب وہ مدت ختم ہو جاتی تو مدیون سے راس المال کا مطالبہ کیا جاتا۔ اگر وہ ادا نہ کر سکتا تو پھر ایک مزید مدت کے لیے مہلت دی جاتی اور سود میں اضافہ کر دیا جاتا۔

۴۔ مجاہد کہتے ہیں جاہلیت کا ربٰو یہ تھا کہ ایک شخص کسی سے قرض لیتا اور کہتا کہ اگر تو مجھے اتنی مہلت دے تو میں اتنا زیادہ دوں گا۔ (منقول از سود حصہ اول صفحہ ۳ مصنفہ مولانا مودودی صاحب)۔

## زمانۂ حال کا سود

اب ذرا مندرجۂ بالا روایات کو سامنے رکھ کر زمانہ حال کے سودی کاروبار پر نگاہ ڈالیے تو معلوم ہوتا ہے کہ آج کل کے عام رواج کے مطابق کسی شے کی نقد قیمت ادا کرنے پر ڈسکاؤنٹ ( DISCOUNT ) دینا اور ادھار پر زیادہ قیمت ( SURCHARGE ) وصول کرنا بالکل قتادہؓ کی روایت کے مشابہ ہے۔ اور آج کل کا انفرادی ساہوکارہ یعنی سودی لین دین زمانۂ جاہلیت کے سودی کاروبار کی باقی تین مثالوں سے بالکل ملتا جلتا ہے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ مندرجہ بالا سودی لین دین کی مثالوں میں کوئی ایسا اشارہ تک بھی موجود نہیں جس سے یہ ثابت ہو کہ زمانہ جاہلیت کے قرض محض صرفی یا حاجت مندانہ قسم کے ہی ہوتے تھے اور کاروباری قسم کے ہرگز نہ ہوتے تھے پھر آج کل کے سود کو زمانہ جاہلیت کے سود سے مختلف فرض کر لینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ ہاں آج کل کے بنکنگ کے سودی کاروبار کی صورت بظاہر مختلف معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو جس طرح دوسری چیزوں میں ترقی ہوئی ہے بنکنگ بھی پرانے زمانے کے سودی لین دین کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ جس کی حقیقت یوں ہے کہ چند سرمایہ دار لوگ مل کر ایک ادارۂ ساہوکاری قائم کرتے ہیں جس کا نام بنک ہوتا ہے۔ اس ادارے میں دو طرح کا سرمایہ ہوتا ہے۔ ایک حصہ داروں کا سرمایہ جس سے کام کی ابتدا کی جاتی ہے۔ دوسرا امانت داروں یا کھاتہ داروں کا سرمایہ جو بنک کا کام اور نام بڑھنے کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ مقدار میں ملتا جاتا ہے۔ بنک کے مالک کھاتہ داروں اور امانت داروں کا روپیہ کم شرح سود پر لیتے ہیں اور اس طرح جمع شدہ سرمایہ کو زیادہ شرح سود پر مختلف قسم کے تجارتی، صنعتی یا زراعتی اداروں کو دیتے ہیں۔ یہ مختلف قسم کے ادارے بنکوں سے قرض لے کر آگے مختلف قسم کے کاموں پر لگا کر معقول نفع اٹھاتے

ہیں جو کروڑوں روپے کا زرِ سود پیدا کر کے دیتی جائیں۔ یہ مختلف قسم کے ادارے جو زرِ کثیر منافع کے نام پر نادار حاجتمند محنت کار سے وصول کرتے ہیں اسی میں سے آگے سود ادا کرتے ہیں۔

۶۔ پرانے زمانے میں تو سود خوار اور سود دہندہ کا تعلق براہِ راست تھا۔ اور ہر ایک آدمی کو معلوم ہو سکتا تھا کہ فلاں ساہوکار نے فلاں آدمی سے اتنا سود کھایا ہے۔ لیکن آج کل کے سودی نظام میں چونکہ سود خوار اور سود دہندہ کے درمیان کئی قسم کے بنک، حکومت اور کمپنیاں واسطہ بنی ہوئی ہیں اور سود خوار اور اصلی سود دہندہ کا براہِ راست کوئی تعلق نہیں رہا لہٰذا یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکتی کہ کس سود خور نے کس نادار حاجت مند سے کتنا سود کھایا ہے۔ کیونکہ یہ حقیقت سطحی نگاہ سے بالکل اوجھل ہو گئی ہے اسی لیے اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ آج کل کا سود تجارتی سود ہے اور جائز ہے کیونکہ یہ سود حکومت، بنکوں اور کمپنیوں یعنی دولت مندوں سے لیا جاتا ہے۔

۷۔ پرانے وقتوں میں منفرد سود خور منفرد سود دہندہ کا خون نچوڑ نچوڑ کر اس کو مفلسی اور ناداری میں گرفتار رکھتا تھا۔ واضح رہے کہ مروجہ سودی نظام میں بھی سود خوروں نے اجتماعی صورت اختیار کر کے مفلسوں اور ناداروں کے اجتماعی طبقات پیدا کر دیے ہیں۔

۸۔ ایامِ گزشتہ میں اکثر ساہوکار چونکہ صرف اپنے روپے سے ہی سودی کاروبار کرتے تھے لہٰذا وہ سود لیتے ہی تھے دیتے نہ تھے۔ لیکن آج کل کے سودی نظام میں اکثر سرمایہ دار اور بنکوں اور کمپنیوں کے مالک سود لیتے بھی ہیں اور دیتے بھی ہیں۔ اگر ان کو کم سود وصول ہو اور زیادہ دینا پڑے تو لازماً جلد یا بدیر ان کا دیوالہ نکل جائے۔ ان کا قیام صرف اسی طرح ممکن ہے کہ وہ کم سود دیں اور زیادہ سود لیں۔ غور کا مقام ہے کہ یہ زیادہ سود جو وہ لیتے ہیں یہ ان کو کہاں سے حاصل ہوتا ہے جتنا جی چاہے سوچ لیجیے سوا اس کے کہ یہ سود نادار حاجت مند محنت کار کی گرہ سے نکلتا ہے اور تو کوئی اس کی پیدا آوری کی صورت ہی نہیں ہے۔

مندرجہ بالا حقائق کے پیشِ نظر صاف معلوم ہوتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کی سود خوری جو کہ اس وقت منفرد، محدود اور غیر منظم تھی وہی آج کل ایک بہت وسیع اور باضابطہ نظام کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ ورنہ زمانۂ جاہلیت کے سود اور آج کل کے سود میں اپنی کیفیت و ماہیت اور روح کے اعتبار سے سرِ مو فرق نہیں ہے۔ لہٰذا اس بارے میں علمائے اسلام کا یہ کہنا کہ مروجہ نظام میں بنکنگ اور کاروباری سود حرام ہے بالکل صحیح اور معقول معلوم ہوتا ہے اور ماہرینِ معاشیات کے اس

کہاں تک درست ہو سکتا ہے۔ واضح رہے کہ آج کل کے بنکنگ سسٹم میں تجارتی سود بھی دراصل حاجتمندوں اور ناداروں سے ہی وصول کیا جاتا ہے۔

## زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ حال کے سُود کا مقابلہ

اب زمانۂ جاہلیت کے سود کا آج کل کے سود سے مقابلہ کر کے دیکھیے کہ آیا یہ دونوں اپنی کیفیت و ماہیت اور روح کے اعتبار سے ایک ہی شے ہے یا دو مختلف چیزیں ہیں:

۱۔ زمانۂ جاہلیت میں تو ساہوکار نادار کو اپنا روپیہ قرض دیتا تھا اور اس پر سود لے لیتا تھا لیکن آج کل کے سودی کاروبار کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نادار کو رقم قرض بھی نہیں دی جاتی، سود خوار کا سرمایہ بھی ایک خاص تنظیم کے ماتحت اس کی اپنی تحویل میں ہی رہتا ہے لیکن نادار سے اس کا سود وصول کر لیا جاتا ہے۔

۲۔ زمانۂ جاہلیت میں تو ایک ساہوکار ہی براہِ راست سود کھاتا تھا لیکن آج کل کے سودی نظام میں پہلے کاروباری کمپنی کے سود خور منافع کے نام پر سود کھاتے ہیں پھر مالکان بنک حصہ (DIVIDEND) کے نام پر سود کھاتے ہیں اور پھر کھاتہ دار (DEPOSITOR) سود کھاتے ہیں (مذہبی گرفت سے برائے نام نجات حاصل کرنے کے لیے اب اس کا نام بھی منافع رکھا جا رہا ہے)۔ گویا پرانے وقتوں میں اگر نادار کا خون ایک جونک چوستی تھی تو آج کل غریب کو تین جونکیں چمٹی ہوئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرے میں ناداروں کا ایک مستقل طبقہ پیدا ہو گیا ہے۔

۳۔ زمانۂ جاہلیت کا ساہوکار بھی اپنے فائدے کے لیے سود پر روپیہ قرض دیتا تھا اور بلا محنت و مشقت نادار کی کمائی میں شریک ہو جاتا تھا۔ یعنی وہ کم دیتا تھا اور زیادہ لیتا تھا۔ آج کل بینکر بھی بالکل ایسا ہی کرتا ہے۔ اگر وہ سود ظلم تھا تو یہ سود کونسی سخاوت ہے۔

۴۔ زمانۂ جاہلیت کا ساہوکار منفرد، غیر منظم اور کم طاقت تھا اور صرف اپنے روپے سے ہی کاروبار کرتا تھا۔ لیکن آج کل کا ساہوکار متحد، منظم اور طاقت کے لحاظ سے دنیا پر چھایا ہوا ہے۔ اور یہ اپنے بنک کی مقناطیسی قوت سے گھر گھر سے روپیہ کھینچ کر اس کا سود ہضم کر جاتا ہے۔

۵۔ زمانۂ جاہلیت کے سود کی مانند آج کل کے سودی نظام میں بھی سود دراصل نادار حاجتمندوں کے سر سے ہی نکالا جاتا ہے۔ بنک، حکومت اور کمپنیاں تو سود خوار اور سود دہندہ کے درمیان مختلف قسم کی تنظیمیں اور واسطے ہیں۔ ان کے کیش بکسوں اور تجوریوں میں تو ایسی کوئی مشینیں لگی ہوئی نہیں

دوسرے یہ دلیل کہ سرمایہ پیدائش دولت میں معاون و مددگار رہے لہذا سود درست ہے
ئی معقول بات معلوم نہیں ہوتی کیونکہ سرمائے میں جو قوت پیدا آوری یا معاونت کی طاقت
علوم ہوتی ہے وہ دراصل کوئی فاعلانہ طاقت نہیں بلکہ بالکل قدرت کے عطا کردہ مواد کی
طاقت کے مانند ہی ہے۔ جس طرح اس میں قدر مفعولیت ہے اسی طرح انسان کے پیدا کردہ
سرمائے میں بھی صرف قدر مفعولیت ہی ہوتی ہے۔ اور سرمایہ سوائے اس کے کچھ نہیں ہوتا
پہلے کسی آدمی کی قوت محنت کسی چیز میں پیوست ہو چکی ہوتی ہے۔۔۔۔ اگر آپ اس
رمائے یعنی اوزار، مشین یا خام مواد کو جوں کا توں رکھ دیں تو وہ ایک پائی بھی مزید دولت پیدا
یں کر سکے گا بلکہ خود گل سڑ کر ختم ہو جائے گا۔ یہ شرف صرف انسانی قوت محنت کو ہی حاصل
ہے کہ وہ اشیا میں قدر پیدا کرتی ہے۔ اور مزید مختلف اشیا بنانے کے لیے سابقہ بنی ہوئی یا قدرتی
یزوں میں جو قدر ہوتی ہے اس کو نئی چیزوں میں منتقل کرتی ہے۔ مثلاً درزی کوٹ سیتا ہے تو کپڑے
ں ایک نئی قدر پیدا کرتا ہے اور کپڑے اور سینے کی مشین میں جو قدر موجود ہوتی ہے اس کو کوٹ
، منتقل کرتا ہے۔

زبردستی کی بات تو جدا ہے لیکن اگر انصاف سے دیکھا جائے تو زمین یا سرمائے
ے معاوضہ کا مطلب یہ کسی صورت میں بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ بھی انسان کے ہم پلہ اور مساوی
ئی ہستی ہے جو کہ انسان سے اپنی محنت کا معاوضہ طلب کرتا ہے۔ زمین اور سرمائے کو انسان کے
برابر رتبہ دینا انسانیت کو کس قدر ذلیل و رسوا کرنے والی بات ہے۔ زمین اور سرمایہ انسان کے
ـم ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے خلق لکم ما فی الارض جمیعا (البقرہ آیت ۳۰) یعنی اے
لوگو جو دنیا میں بستے ہو خدا نے دنیا کی ہر چیز تم سب کے فائدہ کے لیے پیدا کی ہے)۔ نہ کہ مخدوم یا
رتبہ جیسا کہ اس سودی نظام میں تصور کیا جاتا ہے۔ یہاں قدر و منزلت سرمائے کی ہوتی ہے نہ
انسان کی۔

از روئے انصاف تو سرمائے کا معاوضہ وہی ہو سکتا ہے جو اس کی مرمت یا گھسائی وغیرہ کا
چ آئے نہ کہ لاانتہا ہی انسانی محنت کا ثمرہ جو کہ اس کی اپنی قدر سے بھی کئی گنا بڑھ جاتا ہے۔ ایسے
وضہ کا مطلب تو یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے ہاتھ سرمایہ لگ جائے وہ دوسروں کی کمائی میں
منت و مشقت شریک ہو جائیں۔ اور ان کو دبانے اور ماتحت رکھنے کی کوشش کرتے رہیں۔

قول میں کوئی حقیقت دکھائی نہیں دیتی کہ زمانۂ جاہلیت کا سود کچھ اور چیز تھا اور آج کل کا سود کوئی اور شے ہے۔

## سود کے جواز میں معاشیین کے دلائل

جب یہ ثابت ہو گیا کہ آج کل کا سود بھی درحقیقت وہی چیز ہے جو زمانۂ جاہلیت کا سود تھا جس کو قرآن کریم نے حرام کیا تھا۔ تو لازماً اس کو کسی صورت میں بھی جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لہذا معاشیین کی یہ دلیل کہ سود فوری احتیاجات سے روپیہ بچا کر جمع کرنے کی خدمت کا معاوضہ ہے یا یہ کہ روپیہ (اصل) پیدائش دولت میں مددگار رہے اس لیے سود لینا درست ہے ازروئے اسلام خود ہی باطل اور خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر اس دلیل کو آج کل کے سود کے جواز کے لیے صحیح تسلیم کیا جائے تو لازماً زمانۂ جاہلیت کے سود کے جواز کے لیے بھی درست تسلیم کرنا پڑے گا۔ کیونکہ اگر آج کل کا سود خور فوری احتیاج سے روپیہ بچانے کی خدمت سرانجام دیتا ہے تو زمانۂ جاہلیت کا سود خور بھی یہی خدمت بجالاتا تھا۔ اور اگر آج کل سرمایہ پیدائش دولت میں معاون و مددگار ہونے کی خاصیت رکھتا ہے تو زمانۂ جاہلیت کے سرمایہ میں بھی یہ خاصیت موجود تھی۔ اس لحاظ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے سود اور آج کل کے سود میں سرِ مو فرق نہیں ہے۔ اگر وہ حرام تھا تو یہ کس طرح حلال ہو سکتا ہے؟

یوں تو زبردست کی ہر بات میں دلیل کا وزن اور قانون کی طاقت ہوتی ہے لہذا اس کے لیے ہر صورت سود لینا جائز ہو سکتا ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو سود کے جواز کے لیے مندرجہ بالا دلیل میں بوجوہاتِ ذیل کوئی صداقت دکھائی نہیں دیتی:

اول تو سرمایہ جو آج ہمارے سامنے موجود ہے وہ کسی ایک فرد کی کمائی میں سے پس اندازی کا نتیجہ نہیں بلکہ مدتِ مدید سے کروڑوں غلاموں، ناداروں، مزارعین اور کئی دیگر لوگوں کا خون پسینہ بہا کر دولت پیدا کرنے کا نتیجہ ہے۔ دوسرے آج بھی ہمارا مشاہدہ ہے کہ جو سرمایہ جمع ہو رہا ہے اس میں قوم کے دیگر افراد کے علاوہ محنت کش، نادار عوام کی کمائی کا بیشتر حصہ موجود ہے۔ پھر ہم دیکھتے ہیں کہ سرمایہ کس قدر سرعت سے ایک دوسرے کے ہاتھ مختلف جائز اور ناجائز طریقوں سے منتقل ہو رہا ہے۔ ان اسباب کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ سود فوری احتیاجات سے روپیہ بچا کر جمع کرنے کی خدمت کا معاوضہ ہے کہاں تک صحیح ہو سکتا ہے؟

مثالوں کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ آج کل کی ضروریات کے مطابق بڑی بڑی اسکیموں کے غیر سودی سرمایہ کا وصول ہونا ناممکن ہے کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ ہاں اگر دولت مند طبقہ خود سود کھانے کھلانے کا داعی ہو اور سود خواری نظام کو قائم اور دائم رکھنے کے لیے کوشاں رہے سودی سرمایہ کے حصول کو ممکن یا ناممکن کہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

دراصل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معاشیین نے جب مروجہ نظامِ معاشیات کا مطالعہ کیا اور دیکھا میں سرمائے کا معاوضہ یعنی سود لینے کا رواج ہے تو اس سودی لین دین کو جائز ثابت کرنے لیے جو وجوہات ان کے ذہن میں آئے انہوں نے وہ تحریر کر کے ان کو درست قرار دیدیا۔ معاشیین دورِ غلامی میں پیدا ہوئے اور اس نظام میں غلاموں کی خرید و فروخت کا رواج دیکھتے یہ بھی ملاحظہ کرتے کہ غلاموں کی محنت کی کمائی کا قانونی حقدار ان کا آقا ہوتا ہے۔ تو اس وجوہات بھی لازماً اخذ کر کے ان کو صحیح قرار دیدیتے۔ کیونکہ علم المعیشت کا اصل کام مروجہ معاشیات کی تفصیل اور اس کے قوانین کا مکمل نقشہ پیش کرنا ہوتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ وہ نظامِ معاشیات بالکل صحیح ہے اور انصاف کے مطابق چل رہا ہے۔ جیسا معاشیین خیال کر کے اس کے حق میں دلائل دیتے ہیں۔ اب اگر حسب منشائے اسلام ایسا معاشیات قائم ہو جائے جس میں زمین اور سرمائے کا معاوضہ یعنی سود وغیرہ ختم کر دیا جائے اور کو اس کی محنت کا پورا پورا معاوضہ ملے تو معاشیین محنت کے معاوضہ کا ہی ذکر اور وجوہات کریں گے۔ اور جس طرح وہ آج غلامی کے جواز کے دلائل فراموش کر چکے ہیں سود کے جواز کے بھی بھول جائیں گے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا صنعت و تجارت کے منافع زمین، مکانات اور دیگر اشیاء کرایہ اور بٹائی وغیرہ میں سود کا کوئی عنصر ہوتا ہے یا نہیں۔ معمولی غور و فکر سے اس کی حقیقت ہو جائے گی۔

سرمایہ میں سود

مختلف شعبوں کے کاروبار ملکیتِ سرمایہ کے لحاظ سے دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو محض سرمایہ سے چلائے جاتے ہیں اور ان میں مستعار سرمایہ نہیں ہوتا اور دوسرے وہ جن میں اپنے سرمایہ زیادہ قرض لیا ہوا سرمایہ بھی ہوتا ہے جس کا سود بنکوں کو ادا کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے

تاکہ ان سے سود حاصل کر سکیں۔ اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوگا کہ ایک تو پیداوار پر اثر پڑے گا یعنی سود خوروں کے محنت سے دولت پیدا نہ کرنے کی وجہ سے پیداوار میں کمی ہوگی اور دوسرے جن آدمیوں کی محنت سے وہ سود حاصل کریں گے ان پر مزید بوجھ پڑے گا اور اس طرح ان پر ظلم ہوگا۔ اور ظلم ہمیشہ باعث فساد ہوتا ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام کیا ہے اور فرمایا ہے یمحق اللہ الربٰو یعنی اللہ سود کو بے برکت کرتا ہے۔ اور لا تظلمون ولا تظلمون یعنی سودی لین دین ایک دوسرے پر ظلم ہے۔

اب اگر برائے نام مذہبی گرفت سے بچنے کے لیے یہ خیال کر لیا جائے کہ جس سود کو قرآن نے حرام قرار دیا تھا وہ کوئی اور شے تھا اور آج کل کا کاروباری سود کوئی اور چیز ہے۔ اور مروجہ سودی نظام معاشیات کو پہلے صحیح فرض کر کے اس کے حق میں دلائل دیے جائیں تو اس سے کیا فائدہ۔ مذہب کا مقصد اور منشا تو اس خیال سے پورا نہیں ہو سکتا۔ پھر علاوہ ازیں سود تو پہلے ہی قانوناً رائج ہے لہذا اس کو مذہبی سند کی ضرورت نہیں۔ کیا اس سے یہ بہتر نہیں کہ غیر مسلم دنیا کی طرح مذہب کو بالائے طاق رکھ کر دنیا داری کے طریق پر بدستور سودی لین دین کیا جائے۔

رہا یہ سوال کہ سودی لین دین کے بغیر سرمایہ کی فراہمی بالکل ناممکن ہے۔ تو اس میں شک نہیں کہ دریں حالات جب کہ سودی نظام عالم شباب میں مست ہر خاص و عام کو دسترخوانِ سود خواری پر بلا تکلف تناول فرمانے کی دعوت دے رہا ہو تو غیر سودی سرمایہ کی فراہمی اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ مگر مشکلے نیست کہ آساں نشود۔ آپ جانتے ہیں کہ ایک وقت تھا جب پاکستان کا معرضِ وجود میں آنا ناممکن دکھائی دیتا تھا لیکن قوم کی متحدہ خواہش اور جدوجہد سے آخر پاکستان بن ہی گیا۔ اسی طرح اگر قوم اور خصوصیت سے سود خوار طبقہ تہیہ کرے کہ ہم سود کی لعنت سے ضرور نجات حاصل کر کے رہیں گے تو غیر سودی سرمایہ کی فراہمی کوئی مشکل بات نہیں۔ آپ کو معلوم ہے کہ انگریزوں نے پچھلی جنگ عظیم کے دوران میں معمولی کوشش سے کروڑوں روپے قرض نہیں بلکہ بطور چندہ اور عطیہ فراہم کر لیے تھے۔ ہندوستانی لیڈر ونوبا بھاوے کی مثال آپ کے سامنے موجود ہے۔ جس نے لاکھوں ایکڑ اراضی بطور بھومی دان بڑے بڑے زمینداروں سے لے کر کاشتکاروں میں تقسیم کی ہے۔ پھر کروڑوں روپے کے اوقاف آپ کے سامنے ہیں۔ علاوہ حکومت قومی فلاح و بہبود کی بڑی بڑی اسکیموں کے لیے جس قدر مناسب سمجھے ٹیکس بھی لگا سکتی

کا معاوضہ دوکان یا کارخانہ کا کرایہ۔ بجلی پنکھے کے بل۔ مشینوں وغیرہ کی گھسائی۔ ٹیکس۔ سرمایہ محفوظ اور اپنی مقرر کردہ تنخواہیں سب کچھ نکال کر اپنے سرمایہ پر ۱۰ فی صدی اضافہ ہوتا ہے۔ یہ دس فی صدی اضافہ کیا ہے جتنا جی چاہے سوچ لیجیے اور غور کر لیجیے۔ سوائے اس کے کہ اس اضافہ کو سرمائے کا معاوضہ یعنی سود شمار کیا جائے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس کا نام نفع رکھ لیجیے یا مائدۃ من السماء کہہ کر پکاریے اس کی فطری خاصیت میں کوئی تغیر واقع نہیں ہو سکتا۔

## زراعت میں سود

زمینداری میں بٹائی کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اور سود میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت اور ماہیت بالکل یکساں ہے۔ آیئے ذرا دونوں کا تفصیل سے مقابلہ کر کے دیکھیں۔ فرض کیجیے کہ ایک آدمی دس ہزار روپے میں ایک قطعہ زمین خرید کر بغرضِ کاشت مزارع کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور پیداوار کا ۴۰ فی صدی مزارع سے وصول کرنا طے کر لیتا ہے۔ اسی شرح سے مزارع سے نقد یا جنس کی صورت میں بٹائی وصول کرتا رہتا ہے۔ دوسرا شخص دس ہزار روپے نقد قرض دیتا ہے۔ اور قرضدار کے ساتھ شرح سود طے کر لیتا ہے۔ اور اسی شرح کے مطابق قرضدار سے سود کی رقم وصول کرتا رہتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ زمیندار کا اصل زر زمین کی صورت میں ہے اور ساہوکار کا اصل زر نقدی کی شکل میں۔ زمیندار کو اصل زر کا فائدہ بٹائی کی صورت میں ملتا ہے اور ساہوکار کو اصل زر کا نفع سود کی شکل میں۔ غور کا مقام ہے کہ بٹائی اور سود کی کیفیت و ماہیت میں سرِ مو فرق نہیں سوائے اس کے کہ سود براہِ راست اصل زر پر نفع ہے اور بٹائی بالواسطہ اصل زر پر نفع ہے۔ زمیندار کا سود ایک گونہ زیادہ اچھا معلوم ہوتا ہے کیونکہ ساہوکار کو اصل زر کے نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے لیکن زمیندار کا اصل زر جو کہ زمین کی شکل میں ہے خطرہ سے بالکل بالاتر ہے۔ اگر قرضدار کسی وجہ سے نادہند ہو جائے تو ساہوکار کا سود تو درکنار اصل زر بھی بعض اوقات ڈوب جاتا ہے۔ لیکن زمیندار کو بٹائی کم ملے یا زیادہ ملے گی ضرور۔ اس کو بہر صورت فائدہ ہی فائدہ ہے۔ نقصان کا ہرگز اندیشہ نہیں۔ بہر صورت بٹائی اور سود مزارع اور قرضدار کی محنت کا ثمرہ ہیں جو کہ بٹائی خوار اور سود خوار یعنی مفت خوروں کے ہاتھ آ جاتا ہے۔ اس امر کی تصدیق یوں بھی ہو سکتی ہے کہ اگر مزارع کو اپنی زمین مل جائے تو وہ کبھی زمیندار کی زمین پر مزارعت پسند نہیں کرے گا۔ کیونکہ وہ اپنی زمین

جب کہ بنکوں کا سود اس منافع کا حصہ ہوتا ہے جو مختلف کاروباری ادارے کماتے ہیں تو لازماً ماننا پڑے گا کہ نجی سرمائے والے کاروبار کے منافع میں بھی سود کا عنصر شامل ہوتا ہے لیکن چونکہ سرمایہ محض اپنا ہی ہوتا ہے اور اس کا سود کسی کو ادا نہیں کرنا پڑتا لہٰذا سود کا عنصر ظاہر نہیں ہوتا اور نجی سرمایہ دار کے حصہ میں ہی آجاتا ہے۔

## صنعت و تجارت میں سود

اگر صنعت و تجارت سے حاصل شدہ نفع کو بغور دیکھا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ نفع صرف محنت کا معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں سرمایہ کا معاوضہ یعنی سود کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کیجیے ایک جولاہا ۱۰ روپے کا سوت خرید کر اس سے دن بھر میں ۱۶ گز کپڑا بنتا ہے اور ۱۳ روپے میں بزاز کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے یعنی ۳ روپے اس کو دن بھر کی محنت کے مل جاتے ہیں بزاز وہی ۱۶ گز کپڑا ۱۵ روپے میں بیچ کر فوراً دو روپے نفع کما لیتا ہے۔ اب بزاز کی محنت جولاہے کی محنت کی بہ نسبت بہت ہی کم ہے۔ لیکن اس کی کمائی جولاہے کی بہ نسبت بہت زیادہ ہے۔ اور اس میں ہنرمندی بھی کوئی نہیں۔ بزاز کو اگر ایسی محنت کا موقع ملتا رہے تو دن بھر میں ڈیڑھ دو سو روپے کما لینا کوئی بڑی بات نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت دو روپے اس کی محنت کا نتیجہ نہیں بلکہ اس میں بیشتر حصہ اس کے سرمائے کے معاوضہ یعنی سود کا ہے۔

ایک اور مثال اس حقیقت کو بالکل واضح کر دے گی۔ فرض کیجیے ایک آدمی دس ہزار روپے کے سرمایہ سے تجارت کرتا ہے اور ۱۵۰ روپے ماہوار کما لیتا ہے۔ اب وہ ۷۵ روپے ماہوار پر ایک تجربہ کار منشی نوکر رکھ کر کام اس کے حوالے کر دیتا ہے اور آپ فارغ ہو جاتا ہے۔ منشی مالک ہی کی طرح محنت سے کام سرانجام دیتا ہے۔ اور تجارت مذکورہ سے بدستور سابق ۱۵۰ روپے ماہوار فائدہ ہو جاتا ہے۔ ۷۵ روپے منشی کی تنخواہ نکال کر مالک کو ۷۵ روپے فائدہ ہوتا ہے حالانکہ مالک نے کوئی محنت نہیں کی۔ لہٰذا منافع کی رقم کو سرمایہ کا معاوضہ یعنی سود ہی تصور کرنا پڑے گا۔

ایک اور مثال لیجیے۔ فرض کیجیے ایک آدمی یا چند آدمی مل کر معقول سرمایہ سے کوئی صنعتی یا تجارتی کاروبار کرتے ہیں۔ وہ اپنی تنخواہیں جو ان کو کسی دوسری جگہ سے مل سکتی ہوں مقرر کر لیتے ہیں۔ فرض کیجیے سال کے بعد ان کو کاروبار کے تمام اخراجات مثلاً مزدوروں کی اجرتیں۔ کاریگروں کی کارکردگی

پروفیسر محمد نعمان

# جہاد کی حقیقت

جہاد کا لفظ جہد سے نکلا ہے اور لغت میں اس کے معنی محنت اور کوشش کے ہیں۔ اس اعتبار سے جہاد فی سبیل اللہ کے معنی راہ حق میں جد و جہد اور سعی بلیغ کرنے کے ہیں اور قرآن و سنت سے اس کی کم از کم چار قسمیں ثابت ہیں۔ (۱) نفس کی سرکش قوتوں کے خلاف جہاد جسے رسول اکرمؐ نے جہادِ اکبر سے تعبیر فرمایا ہے (۲) علم کے ساتھ جہاد جسے اصطلاحِ مذہبی میں جہاد بالقرآن کہتے ہیں اور قرآن نے اسے جہادِ کبیر بتایا ہے (۳) مال کے ساتھ جہاد جس کا مطلب راہِ حق میں زر و مال خرچ کرنا ہے اور قرآن حکیم میں اس پر جا بجا زور دیا گیا ہے (۴) جان کے ساتھ جہاد یعنی حق کی راہ میں جسمانی تکلیفیں اٹھانا اور جان کی پیشکش کرنا۔ قرآن اسے قتال فی سبیل اللہ، اللہ کی خاطر لڑنا اور جنگ کرنا کہتا ہے۔ اس تصریح سے واضح ہے کہ راہِ حق میں لڑنا جہاد کی فقط ایک صورت ہے مگر صدیوں سے اسی جنگ کے لیے جہاد کا وسیع تر اور جامع لفظ کچھ اس طرح سے مقبول اور رائج ہے کہ اب اس کا استعمال ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ زیرِ نظر مضمون میں اگرچہ بحث مطلق جہاد سے نہیں بلکہ محض قتال سے ہے مگر قارئین کی آسانی کے لیے لفظ ہر جگہ جہاد کا استعمال کیا گیا ہے۔

جہاد کی فرضیت اور جہاد کا قرآنی تصور اسلامی تعلیمات کا ایک ایسا روشن پہلو ہے کہ اس کے جاننے اور اس پر عمل پیرا ہونے میں کم سے کم دِقت پیش آنی چاہیے تھی۔ مگر اس راہ میں اپنوں اور غیروں نے اس قدر ٹھوکریں کھائی ہیں کہ اسے تاریخِ اسلام کا ایک المیہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ دانستہ ٹھوکریں کھانے والوں سے قطع نظر جو لوگ خلوصِ نیت کے باوجود اس مسئلے کی حقیقت تک پہنچنے سے قاصر رہے ہیں، ان کی لغزشِ فہم کے دو اسباب تشخیص ہو سکتے ہیں: اوّل یہ کہ علمائے سلف نے اپنے مخصوص حالات کے پیشِ نظر اس باب میں جو اجتہاد کیا اور مسلمان کشور کشاؤں نے ملک گیری اور اشاعتِ توحید کے ملے جلے جذبات کے تحت جو راہِ عمل اختیار کی، بعد میں آنے والی نسلوں نے اپنی کوتاہ نظری کے باعث اس کو اسلام کا جزوِ لاینفک سمجھ لیا۔ دوم یہ کہ اس اہم مگر

شت کرنے سے اپنی محنت کی کمائی کی وہ رقم بچالے گا جو وہ زمیندار کو بٹائی کی صورت میں دیتا ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ بٹائی کی رقم جو زمیندار مزارع سے وصول کرتا ہے وہ مزارع کی ہی محنت کا نتیجہ ہے۔ اور زمیندار کے واسطے وہ رقم اس کے سرمایہ پر سود کے سوا کچھ نہیں۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ زمیندار نے چونکہ زمین اپنی محنت کی کمائی سے خریدی ہے لہذا اس کو بٹائی لینے کا دوامی حق پہنچتا ہے ہم تجزیہ کر کے دیکھیں گے کہ اس کی کیا حقیقت ہے۔ فرض کیجیے ایک آدمی دس ہزار روپے اپنی محنت سے کماتا ہے۔ اور اس رقم کی زمین خرید کر بٹائی پر دیدیتا ہے۔ اور اس کو سالانہ سات سو روپے اوسطاً بٹائی سے وصول ہو جاتے ہیں اس طرح قریباً پندرہ سال کے عرصہ میں وہ اپنی زمین کی اصل لاگت وصول کر لیتا ہے۔ اور زمین مذکورہ جوں کی توں اس کی ملکیت ہے۔ دوسرے پندرہ سال میں زمیندار پھر دوبارہ اپنی زمین کی اصل لاگت وصول کر لیتا ہے۔ اور زمین پھر بھی جوں کی جوں اسی کی ہے۔ یہ عجیب سودا ہے۔ روز روشن کی طرح ظاہر ہے کہ بٹائی مذکورہ مزارع کی محنت کی کمائی ہے جو زمیندار کے اصل پر بطور سود اضافہ کر رہی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہوشیار لوگوں نے سیدھے سادے لوگوں کی محنت سے نفع اٹھانے کے مختلف مقامات پر مختلف نام رکھے ہوئے ہیں۔ ساہوکارہ کی صورت میں اس کا نام سود ہے اور مزارعت کی صورت میں بٹائی۔ بہرصورت وہ دوسروں کی کمائی ہے جو مفت خوروں کے پاس چلی آتی ہے ایک ہی چیز پر مختلف لیبل لگا دینے سے اس کی حقیقت اور ماہیت میں فرق نہیں پڑ سکتا۔ اگر سود حرام ہے تو بٹائی کیونکر حلال ہو سکتی ہے ؟

## کرایہ میں سود

مکانات اور دیگر اشیا کے کرایہ میں بھی سود کا عنصر صاف دکھائی دیتا ہے۔ کرایہ کی رقم میں سے سب قسم کے اخراجات مثلاً مرمت، گھسائی، بیمہ اور انتظامیہ اخراجات وغیرہ سب کچھ منہا کر لیجیے۔ باقی جو رقم بچتی ہے وہ اس سرمایہ کا سود ہوتا ہے جو کہ مکانات وغیرہ پر لگایا جاتا ہے۔ اس رقم کو سود شمار کرنے کے بغیر کوئی چارہ دکھائی نہیں دیتا۔ اگر اس کو سرمایہ کا سود نہ سمجھا جائے تو اور کیا تصور کیا جائے۔ (باقی آئندہ)

گیا۔ سرداران قریش کی مخالفت سخت سے سخت تر ہو گئی۔ پہلے صرف زبان سے کام لیا جاتا تھا، اب ہاتھ اٹھنے لگے۔ غریب اور کمزور مسلمانوں کو طرح طرح سے تنگ کیا جانے لگا۔ مسلمان غلاموں کو ان کے کافر آقا گرم ریت پر لٹا دیتے اور بہانے بہانے سے ان پر کوڑے برساتے تھے۔ اس تشدد کے باوجود مسلمانوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ کفار کے غم و غصہ میں اور اضافہ ہو گیا۔ اب اٹھے ہوئے ہاتھوں میں تلوار کھنچ آئی۔ اور کچھ مسلمانوں کو جن میں ایک خاتون بھی شامل تھیں شہید کر دیا گیا۔ اس سے غرض عوام میں خوف و ہراس پھیلانا تھا تاکہ وہ انجام سے ڈر کر نئے دین میں داخل نہ ہوں۔ مگر رسول اکرمؐ اور آپ کے ساتھی ان مہیب مصائب کے درمیان کوہ وقار اور پیکرِ عزم و استقلال بنے اپنی منزل کی طرف بڑھتے گئے۔ وہ بڑے سے بڑے دشمن کی بات بھی توجہ اور بردباری سے سنتے اور اپنی بات محبت اور نرمی سے اس کے دل میں اتارنے کی کوشش کرتے تھے۔ آں حضرتؐ کی دلی خواہش یہ تھی کہ مکہ کا ماحول ایسا ہو جائے کہ اس میں ہر شخص کو خیال اور عقیدے کی آزادی حاصل ہو۔ جو بت پرست رہنا چاہے وہ بت پرست رہے مگر جو خدا پرست بننا چاہے اس کو بھی ایسا کرنے کا حق حاصل ہو۔ مخالفین مسلمانوں کا یہ حق تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے۔ وہ ہر شخص کو فقط بت پرست دیکھنا چاہتے تھے۔

### ایک امن پسندانہ مگر انقلابی اقدام

توحید پرستوں پر مشقِ ستم جاری رہی۔ رسولِ اکرمؐ نے آبرومندانہ زندگی کی کوئی راہ نہ دیکھ کر ایک انقلابی مگر نہایت امن پسندانہ قدم اٹھایا۔ آپؐ نے کچھ مسلمانوں کو وطن چھوڑ کر ملکِ حبشہ چلے جانے اور وہاں بس جانے کا مشورہ دیا۔ اس تدبیر پر اس طرح عمل کیا گیا کہ کفار کو کانوں کان خبر نہ ہوئی۔ مگر جب مسلمان یہ قدم اٹھا چکے۔ آزادیٔ عقیدہ و عبادت کے بنیادی انسانی حق کی خاطر پردیس کی زندگی اختیار کر چکے تو کفار نے وہاں سے بھی ان کو نکلوانے اور انہیں اپنی قید میں لینے کی ناپاک کوشش کی۔ اس کے بعد آں حضرتؐ اور آپ کے خاندان والوں کو ایک گھاٹی میں محصور ہونے پر مجبور کر دیا گیا، اور سردارانِ قریش نے ان کے سامانِ خورونوش پر پہرے بٹھا دیے۔ یہ عہد لرزہ خیز اور دلدوز واقعات سے پُر ہے۔ مگر اڑھائی سال کے بعد جب یہ محاصرہ ختم ہوا تو بھی ماحول کی ناسازگاری اور سفاکی میں ذرہ بھر فرق نہ آیا تھا۔

اب ایک طرف جور و ستم کی اور دوسری طرف صبر و برداشت کی حد ہو چکی تھی۔ رسول اکرمؐ نے بالآخر وطن چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ کوئی معمولی فیصلہ نہ تھا۔ سینکڑوں مسلمانوں کو جن میں بوڑھے، جوان،

نازک مسئلہ کے متعلق قرآنی آیات کا مفہوم معین کرتے وقت ان کا تاریخی پس منظر یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ حالانکہ پس منظر کو سامنے رکھے بغیر ان آیات کا صحت کے ساتھ سمجھنا سمجھانا ایک امر محال ہے۔ لہذا میں سب سے پہلے اس پس منظر اور ماحول کو بیان کرتا ہوں جس میں ہم پر جہاد فرض کیا گیا۔

## جہاد کی فرضیت کا پس منظر

رسول اکرمؐ نے جب مکہ کے لوگوں کو ایک خدا کی طرف بلایا اور انہیں بت پرستی سے منع کیا تو یہ دعوت ان کو بڑی ناگوار گزری۔ اوّل تو یہی بات ان کی سمجھ میں نہ آتی تھی کہ جس طریق زندگی کو ان کے باپ دادا نے برتا تھا اسے وہ کیونکر چھوڑ دیں۔ ایسا کرنا گویا اس امر کا اعتراف کرنا تھا کہ ان کے بزرگ گمراہ اور حقیقت سے بے بہرہ تھے، اور یہ صورت انہیں کسی طرح گوارا نہ تھی۔ دوسرے ان کے ہاں خاندانی اور قبائلی رقابتوں کا سلسلہ بڑی دور تک چلتا تھا اور ایک خاندان یا قبیلے کے لیے کسی دوسرے خاندان یا قبیلے کی سرداری قبول کر لینا ان کی فطرت کے سراسر خلاف تھا۔ اور رسول اکرمؐ کی دعوت میں انہیں آلِ ہاشم کی برتری کا خدشہ نظر آتا تھا۔ ان کی مخالفت کے بعض معاشی اور عمرانی اسباب بھی تھے۔ مثلاً رسول اکرمؐ کی تعلیم خدا کی وحدت اور انسانوں کی مساوات کا سبق دیتی تھی۔ انسان ہونے کی حیثیت سے امیر اور غریب، آقا اور غلام، قریش اور غیر قریش، مکی اور مدنی میں کوئی امتیاز نہ تھا۔ اس سے مکہ کے متمول اور معزز گھرانوں کے احساسِ برتری کو ٹھیس لگتی رہتی تھی، اور ان کی خاندانی وجاہت کو صدمہ پہنچتا تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قریش کے سرداروں کو اس دعوت کی اوٹ سے معاشی بدحالی جھانکتی دکھائی دیتی تھی۔ کعبہ ملک کا سب سے بڑا معبد تھا اور حج کے دنوں میں ہر سال زائرین ہزاروں کی تعداد میں مکہ کے کھلے میدانوں میں جمع ہوتے اور سال بھر کا اندوختہ ساتھ لاتے تھے۔ اس میں ایک حصہ تو خداؤں کی نذر ہو جاتا اور باقی سے وہ خرید و فروخت کرتے اور خوب داد عیش دیتے تھے۔ خداؤں کے متولی بھی قریش تھے اور بازاروں اور منڈیوں کے مالک بھی قریش۔ اس طرح بنائے کعبہ کی بدولت ملک بھر کی دولت ہر سال ان کی جھولیوں میں پڑتی تھی۔ رسول اکرمؐ نے جب بت پرستی کے خلاف آواز اٹھائی تو دور اندیش قریش نے ایسا محسوس کیا جیسے ان کی عمارتِ تمول میں زلزلہ آ گیا ہو۔

ان چند در چند وجوہ کی بنا پر مکہ کے سرداروں نے شروع ہی سے رسولِ اکرمؐ کی دعوت سے اپنی بیزاری کا اظہار کر دیا تھا مگر جب آپؐ نے ان کی ناراضی کے باوجود حکمت و استقلال سے کام لیکر کچھ لوگوں کو اپنا ہم خیال بنا لیا تو مخالفین کی سرگرمیاں بھی تیز ہو گئیں۔ اب جوں جوں اسلام کا قدم آگے بڑھتا

اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ تم ان سے لڑائی جاری رکھو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے، اور دین صرف اللہ کے لیے ہو، ہاں اگر وہ جنگ سے رُک جائیں تو ظلم کرنے والوں کے سوا کسی پر سختی نہ ہونی چاہیے۔ حرمت والے مہینے کا عوض حرمت والا مہینہ ہے اور تمام حرمتوں کے بدلے ہیں۔ پس جو تم پر زیادتی کرے اس پر تم بھی اتنی ہی زیادتی کرو، اور اللہ سے ڈرو اور یاد رکھو کہ اللہ انہی کا ساتھی ہے جو اس سے ڈرتے رہتے ہیں۔" (البقرہ : ۲۴)

یہاں بھی وہی پس منظر ہے۔ مسلمانوں کو ان لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو ان سے جنگ کرتے ہیں، اور ان کے ساتھ وہی سلوک کرنے کی ہدایت ہے جو وہ مسلمانوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں۔ حکم ہوتا ہے ان کو ان گھروں سے نکال دیا جائے جہاں سے انہوں نے مسلمانوں کو نکالا تھا۔ اور اگر وہ حرمت کے مہینوں میں بھی لڑیں تو ان سے لڑائی جاری رکھی جائے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ انتباہ بھی ہے کہ زیادتی مت کرو۔ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا لہذا اگر وہ لڑائی سے باز آجائیں تو مسلمانوں کو بھی جنگ بند کر دینی چاہیے اور جنگ کا مقصد یہ ہے کہ فتنہ پردازی باقی نہ رہے اور ملک میں امن و انصاف کی ایسی فضا قائم ہو جائے کہ جو شخص جو دین اختیار کرنا چاہے، اسے بے کھٹکے اختیار کر سکے۔ اکثر مفسرین نے یہاں فتنہ کے معنی دین سے برگشتہ کرنے کے لیے تشدد برتنا، اور اللہ کے لیے دین کے معنی مذہبی آزادی کے بیان کیے ہیں۔

کفارِ مکہ کے علاوہ رسولِ اکرمؐ کو مدینہ کے یہود اور عرب کے بعض دوسرے قبائل کے خلاف بھی جنگ کرنا پڑی، مگر ان جنگوں کی نوعیت بدر اور اُحد سے کچھ بھی مختلف نہ تھی۔ رسولِ اکرمؐ نے مدینہ پہنچتے ہی وہاں کے یہود سے اور آس پاس کے چند ممتاز عرب قبائل سے جو ہنوز دائرۂ اسلام سے باہر تھے دوستی کے معاہدے کیے۔ یہودیوں سے یہ طے پایا کہ اگر کوئی طاقت مدینہ پر حملہ آور ہو تو وہ رسولِ اکرمؐ کی قیادت میں شہر کی حفاظت کریں گے اور دشمن کی مدد نہ کریں گے۔ اسی طرح بعض قبائل سے جنگ کی صورت میں ایک دوسرے کی امداد کا معاہدہ کیا گیا۔ لیکن ہوا یہ کہ جہاں مسلمانوں نے ان معاہدوں کا سختی کے ساتھ احترام کیا وہاں مدینہ کے یہود اور بعض مشرک قبائل نے ان کی بار بار خلاف ورزی کی، اور عین جنگ کے موقعوں پر مسلمانوں کا ساتھ چھوڑ کر دشمنوں کی اعانت کے مرتکب ہوئے۔ دشمن کے حلیف و مددگار

بچے اور عورتیں سب ہی شامل تھے اپنا گھر بار چھوڑ کر پردیس کی زندگی اختیار کرنا پڑی۔ لیکن وہ ایسا کرنے پر مجبور تھے۔ کفار نے ان پر باعزت زندگی کی تمام راہیں بند کر دی تھیں اور یہ سب کچھ اس لیے تھا کہ وہ کہتے تھے " خدائے واحد ہمارا رب ہے۔ ہم صرف اس کی عبادت کرتے ہیں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے۔ ہم بت پرستی سے تائب و کنارہ کش ہیں "

لیکن مسلمانوں سے ان کا گھر بار چھڑوا کر بھی کفارِ مکہ کا کلیجہ ٹھنڈا نہ ہوا۔ جب آنحضرتؐ مدینہ تشریف لے گئے اور وہاں آپؐ کا پُرجوش خیر مقدم کیا گیا تو سرداران مکہ کے دلوں میں حسد اور خدشات کی نئی آگ بھڑک اٹھی اور انہوں نے مدینہ پر حملہ کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔

## اوّلیں ارشادِ خداوندی بسلسلۂ جہاد

یہ تھا وہ پس منظر جس میں مسلمانوں کو پہلی بار لڑائی کی اجازت دی گئی اور ارشادِ خداوندی ہوا:

| | |
|---|---|
| أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ط (الحج ۳۹) | جن (مسلمانوں) سے لڑائی کی جاتی ہے ان کو بھی (لڑنے کی) اجازت ہے کیونکہ ان پر ظلم ہوا ہے اور اللہ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکالے گئے ہیں۔ ان کا قصور اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے۔ |

آپ نے دیکھا کہ اس آیتِ شریفہ میں وہ واقعات جو میں نے اوپر قدرے تفصیل سے بیان کیے ہیں مجمل طور پر درج ہیں۔ مسلمانوں کو لڑائی کی اجازت اس لیے دی جا رہی ہے کہ ان سے " لڑائی کی جاتی ہے " اور ان پر ظلم ہو چکا ہے۔ انہیں محض اس لیے جلا وطن کیا گیا ہے کہ انہوں نے بتوں کے آگے جھکنے سے انکار کر دیا تھا اور وہ خدائے واحد کو اپنا پروردگار مانتے ہیں۔

اس اجازت اور اذن کی مزید وضاحت ہمیں مندرجہ ذیل آیات میں ملتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

" اور اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور زیادتی مت کرو۔ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور ان کو جہاں پاؤ قتل کر دو۔ اور جہاں سے تم کو نکالا ہے وہاں سے تم ان کو نکال دو۔ اور دین کے لیے دکھ دینا قتل سے زیادہ سخت ہے اور جب تک کافر تم سے مسجدِ حرام کے پاس نہ لڑیں تم بھی ان سے اس جگہ مت لڑو۔ اور اگر تم سے لڑیں تو تم بھی ان کو قتل کر دو۔ کافر اسی کے سزاوار ہیں۔ پھر اگر وہ باز آ جائیں تو

ہے۔ جہاد از خود عمل میں نہیں آتا۔ اس کی فرضیت اور اس کا جواز صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے
جب مسلمانوں کے انسانی حقوق غصب کیے جائیں یا کیے جانے والے ہوں۔ جب ان کے سا
ظلم و ناانصافی ہوئی ہو یا ان کے وجود و سالمیت کو کوئی خطرہ لاحق ہو۔ جب کوئی طاقت ان کی
کو چیلنج کر رہی ہو۔

اس کے علاوہ فقط ایک صورت میں لڑنے یا قوت استعمال کرنے کی قرآنِ حکیم نے اور تلقین
فرمائی ہے۔ اور اس کا تعلق مسلمانوں کی آپس کی صلح و جنگ سے ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

"اگر مومنوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں صلح کرا دو۔ پھر اگر ان میں سے ایک
دوسرے پر زیادتی کرے تو جو زیادتی کرتا ہے اس سے لڑو۔ یہاں تک کہ وہ اللہ
کے حکم کی طرف رجوع کرے۔ پس جب وہ رجوع کرے تو ان دونوں میں برابری کے
ساتھ صلح کرا دو اور تم انصاف کرو۔ بے شک اللہ انصاف کرنے والوں کو دوست
رکھتا ہے۔" (۴۹: ۹)

مذکورۂ بالا آیت کا حوالہ دیتے ہوئے علامہ اقبال مرحوم اپنے ایک خط میں بڑی قطعیت کے
ساتھ لکھتے ہیں:

"قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں۔ محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی
صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے
مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم)۔ دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۴۹: ۹
میں بیان ہوئی ہے۔ . . . . . . . . جنگ کی مذکورۂ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ
کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دینِ اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہذا القیاس
دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے۔" (اقبالنامہ حصہ اول - ۲۰۳ - ۲۰۴)

متذکرہ آیت (۴۹: ۹) جیسا کہ آپ اوپر دیکھ آئے ہیں، در اصل مسلمانوں کے باہمی نزاع
و اختلاف سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اگرچہ اس میں زیادتی کرنے والے مومن گروہ کے خلاف
طاقت استعمال کرنے کی تلقین فرمائی گئی ہے، تاہم یہ معاملہ خالصتاً مسلمانوں کا اندرونی مسئلہ ہے
اور قرآن نے اسے قتال فی سبیل اللہ (اللہ کی راہ میں لڑنے) کا نام دیا۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے
ہیں کہ یہ آیت بھی جہاد کے کڑے اصطلاحی معنوں کی حدود سے خارج ہے۔ کیونکہ اساسی طور سے

کو دشمن قرار دینا ایک فطری امر ہے چنانچہ جیسے جیسے یہ عہد شکنی اور دغا بازی معرضِ عمل میں آتی گئی مسلمانوں کو ان بدعہدوں اور فریب کاروں کے خلاف بھی جنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔ دراصل یہ لوگ اسلام دشمنی اور فتنہ انگیزی میں قریشِ مکہ سے کچھ کم نہ تھے۔ اور ہر اس جنگ میں شریک ہونے کے لیے ہمہ وقت تیار رہتے تھے جس کی غرض اسلام کو نیست و نابود کرنا اور مسلمانوں کی ہستی کو فنا کرنا ہوتا تھا۔ اس بنا پر ان کے خلاف جہاد کی نوعیت قریب قریب وہی تھی جو کفارِ مکہ کے خلاف جہاد کی تھی۔ یعنی شر و فساد اور جنگی سرگرمیوں کا آغاز ان کی طرف سے ہوا اور مسلمانوں کی طرف سے جہاد اس کے جواب میں کیا گیا۔ یہی حال غزوۂ خیبر اور غزوۂ تبوک کا تھا۔ جب اس امر کی تصدیق ہو چکی کہ کوئی طاقت مدینہ پر حملے کی تیاریاں کر رہی ہے تو اس کے شر سے بچنے کے لیے آپؐ نے فوج کشی کا حکم دیا۔

## جہاد ابدی اعلانِ جنگ نہیں ہے

کیا جہاد کا حکم کفار اور مشرکین کے خلاف ابدی اعلانِ جنگ نہیں ہے؟ اس سوال کا جواب قرآن حکیم نے خود بڑے اہتمام سے دیا ہے اور واشگاف لفظوں میں بتایا ہے کہ جنگ و قتال کا حکم مطلق اور ہمیشہ کے لیے نہیں بلکہ محض اور فقط ان لوگوں کے خلاف ہے جو مذہبی آزادی سلب کرنے کی کوشش کریں اور اختلافِ عقیدہ کی بنا پر مسلمانوں کے خلاف جارحانہ عزائم رکھتے ہوں مگر جو لوگ ایسا نہیں کرتے، مسلمانوں کی زندگی میں مخل نہیں ہوتے اور ان کی آزادی کے لیے خطرے کا موجب نہیں بنتے، ان کے ساتھ بلا امتیازِ عقیدہ و مسلک حسنِ سلوک کرنے اور پُر امن طریق سے رہنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

"اللہ تم کو ان کفار و مشرکین کے ساتھ مروت و احسان کرنے سے منع نہیں کرتا جو دین کے معاملے میں تم سے لڑے نہیں اور انہوں نے تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا ہے۔ بے شک اللہ انصاف پسند لوگوں کو دوست رکھتا ہے۔" (۶۰ : ۸)

## ظلم و شر اور فتنہ و فساد کے خلاف جنگ ضروری ہے

قرآن حکیم میں جہاد کا حکم اور اس کے متعلقات کا بیان کئی جگہ پر ہے۔ ان سب کو یکجا کر کے دیکھا جائے تو جو بات قطعی طور سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جہاد ایک ایسی جنگی کاروائی ہے جو فقط ظلم و شر، مکر و فریب اور فتنہ و فساد ہی کے جواب میں یا اس کے پیشِ نظر کی جا

کو تاکید فرمادی کہ جان و مال کے نقصان کی تلافی جاہلیت کے زمانے سے کہیں فراخدلی سے کی جائے۔

حضرت علیؓ نے فراخدلی کے ساتھ دیت اور اموال کا تاوان ادا کیا اور اس کے دیت کے بعد جو رقم بچی وہ احتیاطاً انہیں عطا فرمادی تاکہ اگر کسی اور قسم کے ضیاع کا انکشاف ہو تو اس کی بھی تلافی ہو جائے۔" (اردو ترجمہ حیاتِ محمدؐ، ص ۹۰۲)

## جہاد ایک اصولی جنگ ہے

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب قرآن وسنت کی روشنی میں جہاد ایک ایسی اصولی جنگ ہے جس کے جواز کو دنیا کا کوئی انسان چیلنج نہیں کر سکتا، جو زندگی کے تحفظ، عقیدہ وخیال کی آزادی اور شر وفساد کی روک تھام کے لیے لڑی جاتی ہے تو پھر صدیوں سے غیر مذاہب والے کیوں جہاد کا نام لے لے کر مسلمانوں کو ایک خونخوار قوم اور اسلام کو ایک وحشی مذہب سمجھتے اور قرار دیتے چلے آرہے ہیں؟ اس کی دو وجوہ ہیں جن کا ہم نے مضمون کے شروع میں مختصراً ذکر کیا تھا اور اب ان کو قدرے تفصیل سے بیان کرنے کا مناسب موقع ہے۔

جیسا کہ آپ دیکھ آئے ہیں رسول اکرمؐ نے کم وبیش چودہ پندرہ برس تک انتہائی شدائد کے درمیان اشاعتِ توحید کا فریضہ انجام دیا اور جب ایک بستی (مدینہ) اسلام کا گھر قرار پا چکی اور اس میں بسنے والوں کی بھاری اکثریت نے بخوشی اسلام قبول کر کے اپنی زندگی وموت کو اس کے ساتھ وابستہ کر دیا اور تب بھی کفار اپنے جارحانہ عزائم سے باز نہ آئے تو پھر مسلمانوں کو اپنی زندگی کی حفاظت میں پہلے جنگ (جہاد) کی اجازت اور پھر اس کا حکم دیا گیا اور ظلم وزیادتی کو خاموشی کے ساتھ برداشت کرنے کی بجائے قوت کے ساتھ اس کا جواب دینے کا اصول مسلمانوں کی زندگی کا ضابطہ قرار پایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اب اسلام محض ایک عقیدہ اور ایک نظریۂ حیات نہیں رہا تھا بلکہ مسلمانوں کی اپنی ایک مملکت (STATE) قائم ہو چکی تھی اور جس طرح ہر مملکت کا یہ فطری حق ہے کہ اپنی حفاظت کرے اور اپنی بقاء حیات کے لیے دشمن طاقتوں سے لڑے۔ اسی طرح نئی اسلامی مملکت کو بھی ہر لحاظ سے یہ حق پہنچتا تھا۔ لہذا قدرتی طور پر قیامِ مملکت کے بعد جس کسی نے بھی اس مملکت کی تباہی کا ناپاک ارادہ باندھا مسلمانوں نے اس کا جواب دیا کبھی حدودِ مملکت کے اندر (جنگِ احزاب) کبھی مملکت سے باہر نکل کر (غزواتِ بدر و اُحد) اور کبھی دشمن کے علاقے پر پیش قدمی کر کے (جنگِ تبوک)

جہاد غیر مسلموں کے خلاف جنگی کارروائی کا نام ہے اور قرآن حکیم نے ہر جگہ کفار و مشرکین ہی کی نسبت سے اسے بیان کیا ہے۔

## جہاد اور سنت رسولؐ

قرآن حکیم کے بعد سنت رسول اللہؐ کا مطالعہ کیجیے۔ یہاں بھی یہ امر قطعی طور سے ثابت ہے کہ جہاد فقط آمادۂ شر و تشدد و کفار و مشرکین کے خلاف ہی کیا گیا۔ کسی امن پسند قبیلے کے خلاف خواہ اس کا عقیدہ و مسلک کچھ ہی تھا جہاد کرنے کا سوال کبھی پیدا نہیں ہوا تھا۔ اس ضمن میں حضرت خالدؓ بن ولید سے جو ایک مرتبہ چوک ہوئی اس کا ذکر اور اس پر رسول اکرمؐ کا اظہار ناراضی و بے تعلقی احادیث کی کتابوں میں بہ تفصیل موجود ہے۔ مولانا شبلی اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فتح مکہ کے بعد جب آں حضرتؐ نے حضرت خالدؓ بن ولید کو بنو قذیمہ کی طرف بھیجا تو صاف فرما دیا کہ صرف دعوتِ اسلام مقصود ہے، لڑائی مقصود نہیں۔ چنانچہ ابن سعد لکھتے ہیں: (ترجمہ) آنحضرتؐ نے خالدؓ کو بنو قذیمہ کی طرف بھیجا، دعوتِ اسلام کے لیے نہ کہ لڑائی کے لیے۔ علامہ طبری اس موقع پر لکھتے ہیں: (ترجمہ) آں حضرتؐ نے مکہ کے اطراف میں سرایا بھیجے دعوتِ اسلام کے لیے اور ان کو لڑائی کا حکم نہیں دیا۔

باوجود اس کے حضرت خالدؓ نے تلوار سے کام لیا اور آنحضرتؐ نے سنا تو آپؐ کھڑے ہو گئے اور قبلہ رو ہو کر کہا: اے خدا! خالد نے جو کچھ کیا میں اس سے بری ہوں۔ تین دفعہ اسی طرح یہ الفاظ فرمائے۔ پھر حضرت علیؓ کو بھیجا جنھوں نے ایک ایک بچہ کا یہاں تک کہ کتوں تک کا خوں بہا ادا کیا اور اس پر مزید رقم دی۔" (سیرت النبی حصہ اول، ص ۶۰۵)

مصر کے سابق وزیر تعلیم اور مشہور عالم محمد حسین ہیکل اپنی شہرۂ آفاق کتاب "حیاتِ محمدؐ" میں اس واقعہ کے ضمن میں حضرت خالدؓ کی بے جا لشکر کشی کا بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"رسول اللہؐ نے سنا تو فرطِ غم سے بے قرار ہو گئے اور دونوں ہاتھ پھیلا کر حضورِ خداوندی میں التجا کی:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَبْرَأُ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ وَلِیْد (یا اللہ! خالد بن ولید کی اس حرکت سے میں بری الذمہ ہوں) اور حضرت علیؓ کو بہت سامان و زر دے کر مظلومین کی طرف بھیجا تاکہ ان کی تعداد کے مطابق دیت (یعنی خون بہا) ادا کی جائے اور جناب علیؓ

اسلام پھیلانے کی کوشش قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن یہ خلوصِ نیت اور اصول پسندی زیادہ دیر تک باقی نہ رہی۔ خلافت نے باقاعدہ بادشاہت کا رنگ اختیار کر لیا تو بادشاہت کا مزاج اور شہنشاہیت کی نفسیات کھُل کھیلنے لگی۔ جب قوت حاصل ہو اور حدود سے تجاوز کرنے میں بظاہر کوئی امر مانع نہ ہو تو پھر بہت کم افراد اور قومیں ہوا و ہوس کے جذبات پر قابو رکھ سکتی ہیں۔ شہنشاہیت نے جہاد کی نوعیت بھی بدل دی۔ پہلے اسلام کی خاطر مملکت قائم ہوئی تھی اور اب مملکت کی خاطر اسلام قائم کیا جانے لگا اور اس مقدس نام کے استحصال (EXPLOITATION) کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا۔ چنانچہ کسی غیر مسلم ملک پر چڑھ دوڑنے اور پُرامن بستی کو تاراج کرنے کا نام بھی جہاد قرار دیا جانے لگا۔ اور دیکھتے ہی دیکھتے اسلام کا یہ رکنِ رکین مذہبی اور سیاسی عصبیت کا ایک نشان بن گیا۔

تصورِ جہاد کے بگڑ جانے کی ایک وجہ سیاسی تھی اور دوسری علمی۔ خلفائے راشدینؓ کے سامنے فقط قرآنِ حکیم تھا یا پھر رسول اکرمؐ کا اسوۂ حسنہ۔ لیکن اموی اور عباسی ادوار کے عصری تقاضوں نے جو علوم ایجاد کیے ان کی بدولت علامہ اقبال مرحوم کے الفاظ میں:

حقیقت خرافات میں کھو گئی　　　یہ امت روایات میں کھو گئی

خلافتِ راشدہ میں مسلمانوں کے پاس سوائے قرآن کے کچھ نہ تھا۔ لیکن عباسیوں کے عہدِ آخر تک یہ حالت ہو گئی کہ ان کے پاس سوائے قرآن کے اور سب کچھ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ پس منظر ہی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا جس کو سامنے رکھے بغیر تصورِ جہاد پر سے بادشاہت اور ہوسِ ملک گیری کے پردے اٹھانا ممکن نہ تھا اور انجام کار اس کی وجہ سے مسلمانوں کو عظیم نقصانات اٹھانا پڑے۔

---

اب جوں جوں عرب کے مختلف قبائل بخوشی اسلام قبول کرتے چلے گئے اور اپنی زندگی کے رشتے مدینہ کے مرکز سے جوڑتے گئے مملکتِ اسلامیہ کے حدود وسعت پذیر ہوتے گئے حتیٰ کہ پورا عرب اس قلمرو کے دائرۂ عمل میں آگیا۔ ایسا کرنا ملکِ عرب میں بسنے والوں کا فطری اور جائز حق تھا۔ ایک قوم کا ملک کو جو مختلف حلقوں اور حصوں میں بٹا ہو متحد کر کے باہم مربوط ہو جانے اور ایک مملکت کی صورت اختیار کر لینے کا حق ہمیشہ سے حاصل رہا ہے۔ جرمن قوم کی تعمیر اسی طرح ہوئی۔ یونان اور روما کی عظیم الشان سلطنتیں اسی اصول پر تشکیل ہوئیں۔ خود برطانیہ اور امریکہ اپنی تاریخ کے اوائل میں منتشر تھے لیکن جب ان میں اجتماعی شعور پیدا ہوا تو تھوڑی بہت خونریزی اور خانہ جنگی کے بعد دو زبردست وحدتیں وجود میں آئیں۔ یہی راہ عرب کے مختلف قبائل نے اختیار کی اور وہ ایک زبردست مملکت بن گئے۔

اسلام بزورِ شمشیر نہیں پھیلا

پہلے پہل یہ مملکت ایک چھوٹی سی بستی (مدینہ) تھی اور اپنے اردگرد کے قبائل اور مکہ کے کفار سے اسے خطرہ تھا۔ مگر جب مکہ اور مدینہ، طائف اور خیبر سب ایک ہو گئے تو عرب کے شمال مشرق اور شمال مغرب میں پھیلی ہوئی دو عظیم شہنشاہیتیں ان کو اچانک ابھرتا ہوا دیکھ کر ان کی دشمن ہو گئیں اور ان کی تباہی کے منصوبے باندھنے لگیں۔ چنانچہ خلافتِ راشدہ کے عہد میں مسلمانوں نے قیصر و کسریٰ سے جو ٹکر لی اور جہاد کیا وہ اپنی بقا اور مملکت کے تحفظ کے فطری حق کا استعمال تھا اور اکثر انصاف پسند مورخین اسے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا شبلی الفاروق میں ان تمام ریشہ دوانیوں کو بیان کرنے کے بعد جو مدینہ کی تباہی کے لیے رومی اور غسانی حکمران کر رہے تھے، لکھتے ہیں:

"غرض جب حضرت ابوبکرؓ مسندِ خلافت پر متمکن ہوئے تو عرب کی یہ حالت تھی کہ دونوں ہمسایہ سلطنتوں کا ہدف بن چکا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے شام پر لشکر کشی کی تو فوج کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ تم میں جو شخص مارا جائے گا شہید ہو گا اور جو بچ جائے گا مدافع عن الدین ہو گا یعنی دین کو اس نے دشمنوں کے حملے سے بچایا۔"

شہنشاہیت کا شرعی حدود سے تجاوز

ان تصریحات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ خلافتِ راشدہ میں جس قدر جنگی کارروائی دور و نزدیک کی گئی وہ جہاد کے شرعی حدود کے اندر تھی اور اسے کسی طرح بھی ملک گیری کی ہوس یا بزورِ شمشیر

یہی شکل طلاق کی بھی ہے۔ یہ مکروہ و ناپسندیدہ سہی لیکن کسی وقت یہ ناگزیر بھی ہوتی ہے بلکہ بعض اوقات ضروری بھی ہوسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے وجود کو تسلیم کر کے اس کی قانونی حیثیت کو باقی رکھا گیا ہے۔ ہندو دھرم میں طلاق کا کوئی وجود نہیں۔ بس جو شادی ہوگئی وہ بہر حال عمر بھر باقی رہے گی۔ لیکن آخر وہ بھی طلاق کی ضرورت محسوس کرنے پر مجبور ہوگئے اور اب قانوناً اس کے جواز کو تسلیم کر لیا گیا۔

ایسی مکروہ اور ناپسندیدہ —— مگر ناگزیر —— چیز کے متعلق جو بہتر سے بہتر روش اختیار کی جاسکتی تھی وہ وہی ہے جو اسلام نے بتائی ہے۔ اسلام یہ نہیں کہتا کہ طلاق کوئی موثر حقیقت ہی نہیں بلکہ وہ اس کے وجود و اثر کو تسلیم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی اس نے اس کے امکانات کو کم سے کم بھی کر دیا ہے۔ اس نے طلاق پر ایسی قدغنیں بٹھا دی ہیں کہ اس کا عبور کرنا ہی سخت دشوار ہے۔ مثلاً:

۱۔ آں حضرت ؐ کا یہ فرمان کہ "اللہ کے نزدیک مکروہ ترین چیز طلاق ہے" ایک مسلمان کو بلا وجہ طلاق دینے سے روکنے کے لیے کافی ہے۔

۲۔ اختلاف سے پہلے زن و شوہر کی طرف سے ایک ایک ثالث مل کر باہمی مصالحت کی کوشش کرنے کا بھی حکم ہے۔

۳۔ پھر طلاق کا احسن طریقہ یہ بتایا گیا ہے ایک بلا وطی طلاق دے کر چھوڑ دو یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔

۴۔ اور اس دوران میں دونوں میاں بیوی ایک ہی گھر میں رہیں تاکہ جنسی کشش یا زیادتی کی ندامت دونوں کو پھر باہم مل جانے پر مجبور کر دے۔

۵۔ اس عرصے میں نان نفقہ شوہر کے ذمے ہوگا۔

۶۔ شوہر کو مہر بھی ادا کرنا ہوگا (اگر ادا نہ کر چکا ہو)۔

غرض اس قسم کی رکاوٹیں پیدا کر دی گئی ہیں تاکہ طلاق مشکل تر ہو جائے اور اس سے کم سے کم اور انتہائی مجبوری میں کام لیا جائے۔ مگر معاشرہ جب بگڑتا ہے تو اچھے قانون کی صورت بھی مسخ کر دی جاتی ہے۔ ہماری قوم میں یہ رواج پڑ گیا کہ ذرا غصہ آیا اور جھٹ تین طلاقیں دے کر گھر سے نکال دیا اور جو طریقہ طلاق دینے کا بتایا گیا ہے اس کی کوئی پروا نہ کی۔ اور بعد میں پچھتانے

# طلاق ناپسندیدہ فعل ہے

سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشا
طلاق کے بارے میں یوں مروی ہے:

ابغض الحلال الی اللہ الطلاق۔ — جائز باتوں میں جو شے اللہ کو سب سے زیادہ ناپسند ہے وہ ہے طلاق۔

اس حدیث سے سب سے پہلی بات جو ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض چیزیں قانو
جائز ہوں لیکن وہ عند اللہ ناپسندیدہ بھی ہوتی ہیں اور اس کی واضح مثال طلاق ہے۔ خدا اسے
پسند نہیں فرماتا کیونکہ زن و شوہر ایک نئے خاندان کا سنگِ بنیاد ہوتے ہیں اور یہ معاشر
کی خشتِ اول ہے۔ اگر گھریلو زندگی ہی تلخ ہو کر رخنہ پیدا کر دے تو معاشرے پر اس کا ا
پڑنا لازمی ہے۔ اس سے باہمی روابط اور میل جول میں فرق پڑ جاتا ہے اور امن کی زندگی فسـ
سے بدل جاتی ہے۔ خدا زن و شوہر کے جوڑے کو ایک نعمت بتاتا ہے (وخلقنکم ازوا
اور اس نعمت میں طلاق سے خلل پڑ جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے قابلِ نفرت ہونے میں بھی کلام نہیں

سوال یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ طلاق ناپسندیدہ شے ہے اسے جائز کیوں رکھ
اور اس کے وجود کو تسلیم کیوں کیا گیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت سی قابلِ نفرت چیزیں ایسی
ہوتی ہیں جو ناپسندیدہ ہونے کے باوجود کسی وقت ناگزیر بھی ہوتی ہیں۔ گویا بعض اوقات
قدروں میں ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے اور اس وقت اہون البلیتین کے طور پر ایک کو قبول کرنا پڑتا
اس کی مثال یوں سمجھیے کہ جنگ نہایت مکروہ اور ناپسندیدہ شے ہے لیکن کسی وقت اسے اخـ
کرنا پڑتا ہے اس لیے کہ اگر اس ناپسندیدہ شے کو قبول نہ کیا جائے تو اس سے بھی زیادہ ناپسنـ
فساد سامنے آئے گا۔ یہی صورت تعزیرات و حدود کی بھی ہے۔ یہ بھی کوئی پسندیدہ شے نہ
لیکن اسے اختیار اس لیے کرنا پڑتا ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو دوسرے شدید تر فتنے سر اٹھا

# مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

## حکمتِ رومی ———— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

معنویت اور ادب و انشاء کی بلندی کے لحاظ سے اردو ادب کا زندۂ جاوید کارنامہ ہے قیمت: ۳۵ روپے

## اسلام کا نظریۂ حیات ———— مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت -/۸ روپے

## تشبیہاتِ رومی ———— مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت آٹھ روپے

## مسئلہ اجتہاد ———— مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی

قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۴ روپے

## افکارِ غزالی ———— مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی

امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۸.۵۰ روپے

## سرگزشتِ غزالی ———— مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت

بیٹھ گئے۔ شریعت اسلامیہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنی روشِ زندگی ایسی رکھو کہ طلاق کی نوبت بلکہ خیال بھی نہ آسکے۔ اور یہ جبھی ہو سکتا ہے کہ اخلاقی زندگی پاکیزہ ہو، مزاج پر قابو ہو، باہمی رواداری ہو اور ایک دوسرے کے جذبات کا پاس و لحاظ ہو، چشم پوشی ہو، ہمدردی ہو اور اعلیٰ انسانیت ہو۔ اگر یہ باتیں ہوں تو طلاق کا وہم بھی نہ پیدا ہوگا۔ لیکن جب معاشرہ اس قسم کا پاکیزہ نہ ہو تو کئی وجوہ طلاق کی پیدا کر لی جاتی ہیں۔ کبھی غصہ آیا کبھی تنوع پسندی کا جذبہ ابھرا اور کبھی اولاد کی خواہش بہانہ بنی۔ یہ سب کچھ معاشرے کی ذہنی خرابیاں ہیں۔ اور جب تک یہ دور نہیں ہوتیں اس وقت تک رواجِ طلاق کا ختم ہونا مشکل ہے۔ تاہم اتنا تو ہو ہی سکتا ہے کہ اسے قانوناً اسلامی مزاج کے مطابق بنا دیا جائے تاکہ اس کا رواج کم سے کم ہو اور وہیں ہو جہاں یہ ناگزیر ہو۔ زیرِ نظر حدیث اسی کی نشاندہی کرتی ہے لہٰذا طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے کے لیے جو اقدام بھی کیا جائے وہ قابلِ ستائش ہے۔ (محمد جعفر)

---

## اقبال کا نظریۂ اخلاق

مصنفہ پروفیسر سعید احمد رفیق

انسانی ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق بھی ہے چنانچہ علامہ اقبال نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اخلاق پر بہت زور دیا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ حیات میں انفرادی اور اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔ قیمت مجلد ۴ روپے غیر مجلد ۳ روپے

## گورو گرنتھ صاحب اور اسلام

مصنفہ ابوالامان امرتسری

اسلام دینِ فطرت ہے اور اس کی اعلیٰ تعلیمات نے دوسرے مذاہب کے علمبرداروں پر بھی گہرا اثر ڈالا ہے۔ سکھوں کی مقدس کتاب گورو گرنتھ صاحب کے مطالعہ سے بہ ظاہر ہوتا ہے کہ گورو نانک جی اسلامی تعلیمات سے کس قدر متاثر تھے اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن کی آیات اور احادیث نبوی کے مضامین کو کس طرح پیش کیا ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

ملنے کا پتہ
سیکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

یا سنت کا؟ مسائلِ حدیث میں کہاں تک ردوبدل ہو سکتا ہے؟ اطاعتِ رسولؐ کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ طبع دوم۔ قیمت ۱۲۵۰ روپے

## الدین یسرٌ ——— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اس بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

## گلستانِ حدیث ——— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

یہ ان چالیس مضامین کی احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

## اجتہادی مسائل ——— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۴٫۵۰ روپے

## ریاض السنّہ ——— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

## تحدیدِ نسل ——— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے۔ وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو

دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ قیمت ۳ روپے

## افکارِ ابن خلدون ———— مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی

عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی وعلمی خیالات وافکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵ء۴ روپے

## اسلام اور موسیقی ———— مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۷۵ء۳ روپے۔

## ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز ———— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترکہ، —— غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق مدلل قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵ء۱ روپے

## مسئلۂ تعدد ازدواج ———— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

تعدد ازدواج ہمارے معاشرے کے لیے ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں مختلف رائیں ہیں۔ اس مسئلے کے جتنے پہلو ہیں ان پر اس کتاب میں کتاب وسنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ء۱ روپے

## زیردستوں کی آقائی ———— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

مصر کے مشہور مفکر وادیب طٰہٰ حسین کی معرکہ آرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۵۰ء۲ روپے

## مقامِ سنت ———— مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباع حدیث کا ضروری ہے

کوشش جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

## مقامِ انسانیت ــــــــ مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۱٫۲۵ روپے

## اسلام کا نظریۂ تاریخ ــــــــ مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳٫۵۰ روپے

## اسلام میں حیثیتِ نسواں ــــــــ مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

مساواتِ جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج، جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے۔

## دینِ فطرت ــــــــ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب، قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

## عقائد و اعمال ــــــــ مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ

## اسلام کا نظریۂ اخلاق ــــــــ مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ پیسے

## حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ——— مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہد جدید میں جب ہم اپنے عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں تو قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں اسلام سے قبل کے کچھ حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

## اسلام اور رواداری ——— مولانا رئیس احمد جعفری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسن سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ حصہ اول ۷۵ء۷ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ء۷ روپے۔

## سیاست شرعیہ ——— مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے قیمت ۵ روپے

## تاریخ جمہوریت ——— مصنفہ شاہد حسین رزاقی

قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لے کر عہد انقلاب اور دور حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تا جس میں جمہوریت کی نوعیت وارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف زما کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ قیمت ۸ روپے

## اسلام کا معاشی نظریہ ——— مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

عہد جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک

**مسئلۂ زمین اور اسلام** ——— مصنفہ شیخ محمود احمد

زرعی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے اور یہ کتاب اس اہم مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۴٫۲۵ روپے

**قرآن اور علمِ جدید** ——— ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے۔ اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۶٫۵۰ روپے

**اسلام کا نظریۂ تعلیم** ——— مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت قیمت ۱٫۲۴ روپے

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں** ——— مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اس عنوان کے تحت ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقا نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے۔

**تہذیب و تمدّن اسلامی** ——— مصنفہ رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے۔ اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و ارتقاء کی ایک جامع تاریخ ہے۔ حصۂ اول: تہذیب اسلامی قیمت ۶ روپے۔ حصہ دوم: سلامی تمدن بنو امیہ کے عہد میں۔ قیمت ۷٫۵۰ روپے۔ حصہ سوم: اسلامی تمدن بنو عباس کے عہد میں۔ یمت ۷ روپے۔

**طب العرب** ——— مترجمہ حکیم سید علی احمد نیّر واسطی

یدورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۲۴٫۷ روپے

**اسلام اور مذاہب عالم** ———— مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

مذاہب عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقا کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۴،۵۰ روپے

**مشاہیر اسلام** ———— مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

اس کتاب میں تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات وسوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے۔

**مذاہب اسلامیہ** ———— مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے۔

**اصول فقہ اسلامی** ———— مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

قیمت ۳ روپے

**بیدل** ———— مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۲ روپے

**اسلام اور حقوق انسانی** ———— مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر

صفحات ۱۷۔ قیمت ۱،۵۰ روپے

**اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت**

صفحات ۵۲۔ قیمت ۱،۲۵ روپے

**ملفوظاتِ رومی** ——— مترجمہ عبدالرشید تبسم

یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی " فیہ ما فیہ " کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ قیمت ۲۲/۷ روپے

**مآثرِ لاہور** ——— مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ " اربابِ سیف و سیاست " قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ " صاحبانِ علم و قلم " لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ قیمت ۶/۵۰ روپے۔

**حیاتِ محمدؐ** ——— مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانۂ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲/۵۰ روپے

**فقہ عمرؓ** ——— مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تالیف " رسالہ در مذہب فاروق اعظمؓ "۔ قیمت ۴/۷۵ روپے

**مسلم ثقافت ہندوستان میں** ——— مصنفہ عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برعظیم پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲/ روپے

**سکھ مسلم تاریخ ——— حقیقت کے آئینے میں** ——— ابو الامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں۔ سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۳/۵۰ روپے

مئی ۱۹۶۱ء

رۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

Regd. No. L 6033 APRIL 1961 نامہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ایل ۶۰۳۳

# ثقافت لاہور

موسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مئی سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۵



سالانہ: آٹھ روپے　　فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور

شاهد حسین رزاقی

# تاثرات

گذشتہ برسوں کی طرح اس سال بھی یوم اقبال منا کر عصر حاضر کے عظیم ترین شاعر، پاکستان کے ملی مفکر اور نظریۂ پاکستان کے خالق کو ہدیۂ عقیدت پیش کیا گیا۔ جیسا کہ صدر مملکت فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں نے اس موقع کے لیے اپنے پیغام میں فرمایا ہے اقبال محض ایک شاعر اور فلسفی نہ تھے بلکہ حکمت و دانش کا سرچشمہ اور ہماری آزادی کے علمبردار تھے۔ انہوں نے ہماری ملی تحریک کو وہ گراں قدر نظریاتی اساس دی جو قیام پاکستان پر منتج ہوئی۔ ان کی تعلیمات میں پاکستانی قومیت کا ایک قابل قدر تصور ہے جو ہر قسم کی تنگ نظری، تعصب اور عدم رواداری سے پاک ہے۔ انہوں نے بڑی کامیابی کے ساتھ اپنے افکار و نظریات کو شاعری کے سانچے میں ڈھالا اور مسلمانوں کی روحانی اور ذہنی تربیت کا لازوال کارنامہ سر انجام دیا۔ چنانچہ ہمارا یہ فرض ہے کہ اقبال کی یاد مناتے وقت ان کے فلسفے اور شاعری کی محض زبانی تعریف پر ہی اکتفا نہ کریں بلکہ ان کی تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر صداقت پسندی، سائنسی تحقیق و تجسس اور تخلیقی و تعمیری جدوجہد کو اپنی زندگی کا نصب العین بنائیں۔

پاکستان میں اقبال کے افکار و نظریات پر تحقیقی کام کرنے کے لیے کئی ادارے اور ان کی تعلیمات کی اشاعت کی غرض سے کئی انجمنیں قائم کی گئی ہیں۔ اقبال کے متعلق سینکڑوں کتابیں اور ہزاروں مضامین لکھے جا چکے ہیں۔ اور یہ سب اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال کی عظمت کا احساس پوری طرح موجود ہے لیکن جس انداز میں اور جس طریقہ پر کام ہو رہا ہے وہ بہت کچھ اصلاح طلب ہے۔ اور اس پر فوری توجہ کرنا ضروری ہے۔ اقبال کے خیالات کی وسیع اشاعت کے لیے ان کا کلام مختلف شکلوں میں اس طرح شایع کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ سب کے لیے قابلِ حصول اور سہولت بخش ہو جائے۔ بنگالی اور پاکستان کی علاقائی زبانوں کے علاوہ دنیا کی تمام اہم زبانوں اور بالخصوص ممالک اسلامیہ کی بڑی زبانوں میں اقبال کے کلام اور اہم تحریروں کا ترجمہ کیا جائے۔ اقبال نے نثر میں بھی بہت کافی لکھا ہے جس سے ان کے افکار و نظریات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے اور جو ہماری ذہنی و فکری تعمیر کے لیے بہت اہم ہے۔ لیکن یہ تحریریں اب تک منتشر حالت میں ہیں۔ اور یہ بہت ضروری ہے کہ اقبال کے تمام مضامین، تقاریر اور اہم مکاتیب کے مجموعے پوری تلاش و تحقیق

# ترتیب



---


| طابع ناشر | مطبوعہ | مقامِ اشاعت |
|---|---|---|
| پروفیسر ایم - ایم - شریف | انجمن حمایت اسلام پریس - لاہور | ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ - کلب |

محمد جعفر پھلواروی

# لاطینی رسم الخط کس لیے؟

پاکستانی زبانوں کے لیے مشترکہ رسم الخط کی ضرورت شدت سے محسوس کی جا رہی ہے۔ اور بعض لوگ اس کے لیے لاطینی رسم الخط کو موزوں خیال کرتے ہیں۔ اردو زبان کے لیے لاطینی رسم الخط موزوں ہے یا نہیں اس پر بہت سے اہل علم گفتگو کر چکے ہیں۔ ہم اس وقت اختصار کے ساتھ صرف چند نکات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔

## لاطینی حروف کی مشکلات

لاطینی رسم الخط کے حامی یہ کہتے ہیں کہ یہ رسم الخط لکھنے پڑھنے میں بڑی آسانیاں ہیں جو اردو رسم الخط میں نہیں۔ آپ اگر رومن F لکھیں تو ہر جگہ یہ ایک طرح کا ہوگا۔ لیکن اردو میں ف لکھیں تو "جفا" میں ف کی شکل اور ہوگی۔ "لاف" میں اور ہوگی "فاعل" میں اور۔ یہی حال تقریباً ہر حرف کا ہے جس کی شکل آخر لفظ میں کچھ اور ہوتی ہے، درمیان میں کچھ اور، شروع میں کچھ اور۔ لیکن یہ مصیبت تو رومن حروف میں بھی ہے۔ کہیں Ch ہے۔ کہیں C۔ کہیں K اور کہیں Q۔ گویا ہمارے ہاں سامنے حروف ۳۴ ہیں اور رومن میں ۱۰۴۔ اور سب سے بڑی مصیبت تو یہ ہے کہ اردو زبان کی صوتی خصوصیات رومن میں منتقل ہی نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً رومن میں ایک حرف ہے Z۔ اس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ حرف کس کی نمائندگی کرتا ہے، ذ کی یا ز کی، ض کی یا ظ کی؟ اسی طرح ث، س، ص کا کوئی فرق رومن میں نمایاں نہیں ہوتا۔ ع اور ء میں کوئی امتیاز نہیں باقی رہتا۔ علاوہ ازیں بعض اصوات وہاں سرے سے موجود ہی نہیں۔ ح، خ، ع، غ، ق وغیرہ کے لیے کوئی حرف رومن میں موجود نہیں اور حروفِ ثقیلہ[1] کے لیے بھی حروف نہیں۔

اس دشواری کا صرف یہی علاج ہو سکتا ہے کہ آپ کچھ حروف ایجاد کر لیجیے۔ مثلاً ہ کے

---

(۱) حروف ثقیلہ سے مراد مرکب حروف ہیں مثلاً بھ، پھ، تھ، ٹھ، جھ، چھ، دھ، ڈھ، ڑھ، کھ، گھ، لھ، نھ،

کے ساتھ مرتب کر کے شایع کیے جائیں اور ان کی اصل تحریریں نوادرخانہ میں محفوظ کر لی جائیں۔ اقبال پر جو مضامین لکھے گئے اور لکھے جاتے ہیں وہ اگر محفوظ نہ کیے گئے تو چند سال میں ضائع ہو جائیں گے۔ اس لیے یہ مناسب ہو گا کہ ان کو جمع کیا جائے اور ان میں جو مضامین مطالعۂ اقبال میں مدد دینے والے ہوں ان کو مجموعوں کی شکل میں شائع کیا جائے۔ اقبال پر تحقیقی کام کرنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ ایک جامع پروگرام بنایا جائے اور مختلف ادارے ہر سال ایک لائحۂ عمل کے مطابق کام کریں تاکہ اقبال کے افکار و تعلیمات کو ایک ایسے مرتب نظریۂ حیات کی شکل میں پیش کیا جا سکے جو ذہنی تربیت اور ہمہ جہتی ترقی میں مدد و معاون ہو کیونکہ اقبال سے ہم پوری طرح اسی وقت استفادہ کر سکیں گے جب ہم ان کے نظریات کو عملی جامہ پہنا سکیں اور بقول مسٹر بروہی اگر پاکستان میں اقبال کے فلسفۂ حیات کو صحیح معنوں میں عملی جامہ پہنانے والے نصف درجن مسلمان بھی پیدا ہو جائیں تو وہ نیم مردہ جسدِ ملی میں زندگی کی ایک نئی روح پھونک سکتے ہیں۔

امریکہ اور دوسرے ترقی یافتہ ممالک میں دولتمند اشخاص قومی کاموں اور عوام کی فلاح و ترقی پر کثیر دولت صرف کرتے ہیں۔ اور ہسپتالوں اور تعلیمی اداروں کے مصارف حکومت سے زیادہ عوام برداشت کرتے ہیں۔ امریکہ کی بیشتر اور اہم تر یونیورسٹیاں بھی غیر سرکاری ہیں اور کروڑہا ڈالر کے سرمایہ سے ایسے فاؤنڈیشن قائم کیے گئے ہیں جو نہ صرف اپنے ملک بلکہ دوسرے ممالک میں بھی عوامی فلاح و ترقی کے کام انجام دیتے ہیں۔ ہمارے ملک میں قومی خدمت کا یہ جذبہ ابھی تک پیدا نہیں ہوا اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر کام کی ذمہ داری صرف حکومت پر ہے۔ ہم یہ تو چاہتے ہیں کہ ہر باشندہ کو مفت طبی امداد اور مفت تعلیم دی جائے لیکن یہ محسوس نہیں کرتے کہ اتنی بڑی آبادی کے لیے یہ سہولتیں فراہم کرنے کے مصارف کے لیے حکومت کی آمدنی کافی نہیں ہو سکتی۔ پاکستان کے قیام سے یہاں کے سرمایہ داروں، صنعت کاروں اور دوسرے کاروباری طبقوں کو روپیہ کمانے کے بڑے مواقع ملے۔ ان لوگوں نے ملک کے حالات سے فائدہ اٹھا کر کثیر دولت تو جمع کر لی لیکن ان کو یہ خیال نہ آیا کہ جس ملک اور جس قوم کی بدولت ان کو یہ دولت حاصل ہوئی ہے اس کی فلاح و بہبود کے لیے بھی وہ اس دولت کا کچھ حصہ صرف کریں۔ اگر ہمارا دولتمند طبقہ اپنا یہ معاشرتی اور قومی فرض محسوس کرتا تو حکومت کا کام بہت آسان ہو جاتا اور طبی امداد اور تعلیم جیسی سہولتیں فراہم کرنے میں کوئی دشواری نہ ہوتی۔

تاہم اس بات کی خوشی ہے کہ دولتمندوں کی یہ بے اعتنائی اب دور ہونے لگی ہے اور اس کا تازہ ثبوت داؤد فاؤنڈیشن کا قیام ہے جو پاکستان کے ایک ممتاز صنعت کار سیٹھ احمد داؤد نے تعلیم اور سائنس کی ترقی کے لیے اکروڑ ۰۰ لاکھ روپے کے سرمایہ سے قائم کیا ہے۔ ہمارے ملک کی ہمہ جہتی ترقی کا دارومدار تعلیم پر ہے اور ہمارے تعلیمی مقاصد میں ان اداروں کی خاص اہمیت ہے جو اسلامی افکار کی اشاعت اور قوم کی ذہنی تربیت کا کام کر رہے ہیں۔ بقول صدرِ مملکت داؤد فاؤنڈیشن جیسے ادارے ہمارے معاشرہ کے لیے ایسے ہی ضروری ہیں جیسے کہ ہماری فوجوں کے لیے ہتھیار، ہماری زمینوں کے لیے بیج اور ہمارے کارخانوں کے لیے مشینیں۔ چنانچہ پاکستان میں تعلیم اور سائنس کی ترقی کے لیے اس فاؤنڈیشن کا قیام قابلِ تعریف اور ہمارے دولت مند طبقہ کے لیے قابلِ تقلید ہے۔

---

نہیں ہو سکتے۔ اگر اردو کی طرف تھوڑی توجہ دی جائے تو اتنے ہی عرصے میں یہ پوری کارروائی بڑی آسانی سے ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے جن چیزوں کی فوری ضرورت ہے ان میں زیادہ اہم یہ ہیں کہ اردو کے لیے ایک مکمل ٹائپ تیار کرایا جائے۔ تمام سرکاری کاموں کے لیے اردو میں ہونا لازمی قرار دیا جائے۔ اخباروں، رسالوں اور کتابوں وغیرہ کی طباعت کا وہی اعلیٰ انتظام ہو جو انگریزی کے لیے ہوتا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ چند دنوں میں کایا پلٹ گئی ہے۔ اب رہا اخراجات کا سوال تو اس کے لیے ہم اتنی ہی گزارش کافی سمجھتے ہیں کہ اردو زبان کو رومن میں لکھنے سے اخراجات دوگنے سے زیادہ ہو جائیں گے اس کی ایک مثال لیجیے۔ آپ کو لکھنا ہے "محمد جعفر پھلواروی" تو آپ اسے رومن میں یوں لکھیں گے،

MOHAMMAD JAFER PHULWARWI - ہاتھ سے لکھنے میں صرف حروف کی شکل مختلف ہو گی۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا؟ رومن نے دوگنی بلکہ تین گنی جگہ لے لی۔ اس لحاظ سے ایک کتاب چھپوانے میں بھی اسی تناسب سے خرچ بھی دوگنا تین گنا ہو گا۔ غرض اخراجات رومن میں کہیں زیادہ ہوں گے۔ اب رہا وقت کا سوال تو اب بھی یہ صورتِ حال ہے کہ جتنا وقت MOHAMMAD JAFER PHULWARWI لکھنے میں لگتا ہے اتنا "محمد جعفر پھلواروی" لکھنے میں نہیں لگتا۔ ٹائپ میں بھی محمد جعفر پھلواروی لکھنے میں ۱۵ بار انگلیاں مارنی پڑتی ہیں اور MOHAMMAD JAFER PHULWARWI میں ۲۳ بار انگلی کو حرکت دینی پڑتی ہے۔

## اسلامی ممالک سے قربت

جہاں تک ہمیں علم ہے پاکستان میں رومن رسم الخط کا سوال اس لیے اٹھا کہ مغربی پاکستان میں اردو رسم الخط رائج ہے جس میں اردو، پنجابی، سندھی، بلوچی، پشتو وغیرہ ہیں۔ مگر مشرقی پاکستان میں بنگلہ کی رسم الخط اُلٹی ہے۔ ان دونوں کے اختلاف کو دُور کرنے کے لیے یہ طریقہ تجویز کیا جاتا ہے کہ دونوں اپنے اپنے رسم الخط چھوڑ کر رومن رسم الخط اختیار کر لیں تاکہ یہ بنگلہ اردو والے اردو آسانی سے سیکھ لیں۔ اس صورت میں زبان تو وہی رہے گی البتہ صرف رسم الخط بدل جائے گا اور پاکستان کے دونوں بازو قریب ہو جائیں گے۔ لیکن یہ خیال ایک مغالطہ ہے۔ اس سے نہ بنگالیوں کو اردو آئے گی اور نہ مغربی پاکستان والوں کو بنگلہ زبان آئے گی۔ اس سے زیادہ آسان یہ ہے کہ بنگلہ زبان کو اردو کے رسم الخط میں تبدیل کر دیا جائے۔ آپ کو شاید یہ علم ہو گا کہ آج سے کوئی ڈیڑھ سو سال پہلے بنگلہ زبان اردو ہی کے رسم الخط میں لکھی جاتی تھی۔ اس کے بعد انگریزوں اور ہندوؤں کی

نیچے یا اوپر کوئی علامت بنا کر اسے ق کر لیجیے۔ z میں تین مختلف علامتوں کا اضافہ کر کے ز، ذ، ض ظ میں فرق کر لیجیے۔ اور s میں کچھ اضافے کر کے ث، س، ص کا امتیاز پیدا کر لیجیے۔ بلکہ واول حروف میں چند علامات کا اضافہ کر کے اسے زیر، زبر، پیش، اور الف، ی، و بنا لیجیے۔ اور معروف و مجہول آواز کے فرق کے لیے بھی کوئی علامت تجویز کر لیجیے تاکہ شو (SHOW) اور شُو (SHOE) میں فرق پیدا ہو جائے

لیکن اس میں مصیبت یہ ہے کہ دو دو تبدیلیاں پیدا کرنی پڑیں گی۔ یعنی ایک تو اردو رسم الخط کو بدل کر رومن کیا جائے اور دوسرے خود رومن رسم الخط میں بھی اتنی تبدیلیاں پیدا کی جائیں کہ یہ بھی مسخ ہو جائے اور خود رومن رسم الخط والے بھی اسے ٹھیک سے نہ پڑھ سکیں۔ اتنی مصیبت اور محنت سے یہ بدرجہا بہتر ہے کہ اتنا وقت اور اتنی توانائی اردو رسم الخط ہی کو رائج کرنے میں صرف کی جائے۔

## اخراجات اور وقت کا سوال

اردو رسم الخط کی ایک خرابی یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ کوئی کتاب چھپوانی ہو تو پہلے کاتب سے پیلی کاپی لکھوایے۔ اس کی تصحیح کر کے پھر پتھر پر جمایے۔ پھر پروف دیکھیے۔ اس کے بعد چھپائی ہوگی پھر یہ مصیبت ہے کہ ہر کاتب کا اپنا الگ انداز ہے اور اس میں یکسانی نہیں۔ اس کا علاج ٹائپ کی چھپائی ہے لیکن ٹائپ اردو میں مکمل نہیں۔ ایک تو ہر کمپنی کے "ٹائپ رائٹر کی" کی بورڈ" الگ ہے دوسرے ہر ایک میں کوئی نہ کوئی حرف یا علامت غائب بھی ہے۔ علاوہ ازیں اس کی چھپائی میں بڑا خرچ اور وقت لگتا ہے۔

کسی حد تک یہ اعتراض درست ہے لیکن دراصل یہ سب کچھ ہماری بے توجہی کا نتیجہ ہے۔ ہمارے اخبار اور کتابیں سب کچھ رومن ٹائپ کے اصول پر چھپ سکتا ہے۔ آخر عربی ممالک میں عربی ٹائپ سے سارے کام کس طرح چلتے ہیں۔ دفاتر، اخبار، کتابیں غرض سارے کاروبار ٹائپ حروف سے چلتے ہیں۔ اور بہتر سے بہتر چلتے ہیں۔ پھر اردو کے کام اسی طرح کیوں نہیں چل سکتے؟ —— مرحوم بہادر یار جنگ جب مصر گئے تو ایک پریس دیکھنے بھی گئے۔ داخل ہوتے ہی ایک شخص نے ان سے انٹرویو کیا۔ کچھ سوال و جواب ہوئے۔ فوٹو لیے گئے اور وہ پریس کی تمام مشینیں وغیرہ دیکھتے ہوئے جب نکلے تو ان کے ہاتھ میں ایک مطبوعہ رسالہ دیا گیا جس میں مرحوم کے یہ فوٹو بھی تھے اور ان کے سوانح حیات اور انٹرویو کا خلاصہ بھی۔ قاہرہ میں ان کے ورود سے لے کر اس اخبار کے معائنہ تک سب کچھ چھپا ہوا تھا اور اس ساری کارروائی میں شاید ڈیڑھ دو گھنٹے لگے تھے۔ اور کسی اور زبان میں بھی اس سے زیادہ جلدی یہ

میں پ، ٹ، چ، ڈ، ڑ، ژ اور حروفِ ثقیلہ مثلاً بھ، پھ، تھ، ٹھ، ڈھ، ڑھ، کھ، گھ، لھ، نھ نہیں۔
فارسی میں بھی ٹ، ڈ، ڑ اور حروفِ ثقیلہ نہیں۔ انگریزی میں ت، ث، ح، خ، ذ، ص، ض، ط، ظ،
ع، غ، ق اور بہت سے حروفِ ثقیلہ نہیں۔ یہی حال ہندی اور سنسکرت اور بنگالی کا بھی ہے کہ ان
میں حروفِ حلقیہ اور بہت سے حروفِ ثقیلہ اور ث، س، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ق وغیرہ نہیں۔
لیکن اردو زبان میں یہ سارے حروف و اصوات موجود ہیں۔ اردو کی اس ہمہ گیری و وسعت کے باوجود
کسی انگریز یا امریکن نے یہ کبھی نہیں کہا کہ انگریزی زبان کو اردو رسم الخط میں لکھنا چاہیے یا فرنچ و جرمن
زبانوں کے لیے اردو رسم الخط زیادہ موزوں ہے۔ لیکن ہم میں بعض لوگ خدا جانے کیوں یہ تجویز پیش
کرتے ہیں کہ اردو کے لیے لاطینی رسم الخط زیادہ مناسب ہے۔

**مسجد بہ شکل صومعہ**

واقعہ یہ ہے کہ اگر لاطینی حروف میں بہت سے اضافے اور اصلاحات کر کے ہر لحاظ سے اسے
اردو زبان کے لیے کار آمد بنایا جا سکے جب بھی اردو کے لیے رومن رسم الخط موزوں نہ ہوگا۔ اس لیے
کہ ہر زبان اپنا مخصوص معنوی و صوری قالب رکھتی ہے اور اسی میں وہ زبان نکھرتی ہے۔ اگر زبان اردو
ہو اور صوری قالب لاطینی ہو تو یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ایک مسجد میں نماز اور اذان تو ہو مگر اس مسجد کی
شکل و صورت مندر یا گرجے جیسی بنا دی جائے۔ اگرچہ ایسی مسجد بھی معنوی حیثیت سے مسجد رہ سکتی ہے
لیکن اس کی صوری حیثیت کو بدل دینے کے اثرات مضر ہوں گے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ایک قوم
کے کلچر کے تحفظ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ہماری ثقافت محض زبان ہی نہیں، زبان کی رسم الخط بھی ہے
ٹھیک اسی طرح جس طرح ہماری عبادت گاہ محض ایک مقامِ عبادت ہی نہیں بلکہ اس کی صوری حیثیت
بھی ہے۔ اردو زبان سے ہمیں محض اس لیے محبت نہیں کہ اس کے بڑے بڑے مسلمان ادیب
گزرے ہیں یا ہماری زبان اردو ہے۔ اردو تو سارے پاکستان و ہندوستان کے مسلم و غیر مسلم کی
زبان ہے۔ یہ صرف مسلمانوں کی زبان نہیں۔ اس لیے ہماری محبت بھی محض مسلمانوں کی زبان ہونے
کی بنا پر نہیں۔ اس زبان سے ہمارا لگاؤ اس لیے بھی ہے کہ اس کی رسم الخط قرآنی رسم الخط سے ہمیں
قریب رکھے ہوئے ہے اور ہمارا بے شمار ثقافتی سرمایہ اسی زبان اور اسی رسم الخط میں محفوظ ہے۔
یہ گراں قدر سرمایہ اتنا عظیم الشان اور کثیر المقدار ہے کہ اسے رومن رسم الخط میں منتقل کرنے کے لیے
صدیاں درکار ہیں۔ اتنا وقت اور اتنی توانائی اور اتنا زرِ کثیر صرف کرنے کے باوجود بھی ہم زمانے سے

کوشش سے اسے ہندی رسم الخط میں تبدیل کر دیا گیا تاکہ یہ عام مسلمانوں کی ثقافت سے الگ ہو جائیں۔ اگر آج اسے پھر سے اردو رسم الخط میں تبدیل کر دیا جائے۔ تو یہ اس سے زیادہ آسان اور مفید ہے کہ رومن رسم الخط میں از سر نو بنگلہ یا اردو زبان کی تعلیم دی جائے۔ علاوہ ازیں اگر یہ صحیح ہے بائیں جانب سے لکھنے کی وجہ سے مغربی ممالک سے قریب ہو جائیں گے تو یہ بھی صحیح ہے کہ ہم ان تمام اسلامی ممالک سے دور بھی ہو جائیں گے جن کی رسم الخط دائیں جانب سے شروع ہوتی ہے۔ مثلاً عربی، فارسی، جاوی، پشتو، بلوچی، پنجابی، سندھی، کریمی، ہلولسہ، قازانی، کمک، کردی، ملائی، مینڈنیکو، اور نوگانی وغیرہ۔ یہ ساری زبانیں دائیں سے بائیں لکھی جاتی ہیں۔ ہم آخر ان سے کیوں کٹ جائیں؟

## قرآن کا قرب

یہ خوب سمجھ لیجیے کہ قومی اتحاد کے لیے سب سے پہلے تصورات کی ہم آہنگی ضروری ہے۔ دنیا کے مسلمانوں میں اتحاد پیدا کرنے کے لیے تصوراتی اتحاد پہلی اور بنیادی شرط ہے۔ اگر محض رسم الخط سے اتحاد پیدا ہو سکتا تو یورپ کے ان ملکوں میں اتنا زبردست اختلاف اور خونریزی نہ ہوتی جن کا رسم الخط یکساں ہے۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے تو یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہمارا اتحاد صرف قرآن کے مرکز پر ہو سکتا ہے۔ ہم قرآنی رسم الخط سے جتنا دور ہوتے چلے جائیں گے اسی قدر تصوراتی اتحاد سے بھی دور ہوتے جائیں گے۔ اور یہ صرف اردو زبان اور اردو رسم الخط ہی ہے جو ہمیں قرآن سے قریب رکھ سکتی ہے۔ یہ عجیب خیال ہے کہ رومن رسم الخط تو پاکستان کے دونوں بازوؤں میں اتحاد پیدا کر دے گا لیکن قرآنی رسم الخط یہ مقصد حاصل نہ کر سکے گا۔ اگر لاطینی رسم الخط سے لسانی اتحاد پیدا ہو سکتا ہے اردو رسم الخط سے نہ صرف لسانی بلکہ ملی اور دینی اتحاد کو بھی بہت تقویت حاصل ہوگی۔

## سبب ترجیح

اردو رسم الخط کو ہم کسی دوسری رسم الخط پر ترجیح اس لیے دیتے ہیں کہ اردو زبان ہی اتحاد کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ بنگال میں پشتو شاعر، یا سندھ میں بنگالی رائٹر نہیں ملے گا۔ لیکن اردو اتنی ہمہ گیر زبان ہے کہ پاکستان و ہندوستان کے ہر صوبے میں بلکہ دنیا کے ہر گوشے میں اردو بولی، سمجھی اور لکھی جاتی ہے۔ اردو کے رسم الخط میں جو ہمہ گیری ہے وہ کسی دوسری زبان میں ممکن ہی نہیں۔ کوئی دوسری زبان ایسی نہیں جو دوسری زبانوں کے تلفظ کو ادا کر سکے۔ لیکن اردو کے حروف دنیا کی ہر زبان کی صوتی خصوصیات اس طرح اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں کہ جیسے اردو ہی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی

رسم الخط اختیار کرنے کی یقیناً ضرورت ہے۔ لیکن یہ رسم الخط وہی ہونا چاہیے جو اردو اور پاکستان کی کئی علاقائی زبانوں کے لیے پہلے ہی استعمال کیا جا رہا ہے۔ یہ رسم الخط قرآن کا رسم الخط ہے اور ہمارے ملی اتحاد، ہمارے علمی اور دینی سرمایہ اور ہماری اسلامی ثقافت کی ترقی اور تحفظ کی ایک اہم ترین ضمانت ہے۔

---

صدیوں پیچھے رہ جائیں گے اور بات پھر بھی نہ بن سکے گی۔ یہی وقت، یہی محنت اور یہی روپیہ کسی اور مفید تعمیری مقصد میں صرف کریں تو بدرجہا زیادہ فائدہ ہوگا بلکہ یوں کہیے کہ اردو زبان، اردو رسم الخط، اردو ٹائپ اور اردو طباعت کی ترویج میں اگر یہ وقت، توانائی اور رقم صرف ہو تو تھوڑی مدت میں اس کی تمام خامیاں دور ہو جائیں گی اور ہر لحاظ سے یہ دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کی تمام سہولتیں حاصل کرے گی۔ آخر ہم اس کی طرف کامل توجہ اور پوری حوصلہ افزایانہ کوشش کرنے سے پہلے ہی مایوس ہو کر کیوں بیٹھ گئے ہیں؟

## ایک خطرہ

اس ضمن میں ایک نکتے پر اور بھی غور کیجیے۔ ہم کو اردو مضامین میں آیات، احادیث اور دیگر کتب کے حوالے بھی اصل عبارت میں دینے پڑتے ہیں۔ اور ہمارے لیے یہ دشوار ہے کہ بائبل کی طرح ہم محض ترجموں پر اکتفا کرلیں۔ اب دیکھیے اردو لکھتے ہوئے کتابت میں بھی اور ٹائپ میں بھی ہمیں یکسانی اور سہولت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن لاطینی حروف بائیں سے لکھتے لکھتے دفعتاً دائیں سے بائیں عربی و فارسی زبان کے اقتباسات دینا کس قدر دشوار طلب اور بے جوڑ ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے پھر یہی کرنا پڑے گا کہ یکسانی و روانی قائم رکھنے کے لیے اصل عبارت کے ترجمے پر اکتفا کریں اور اس کا نتیجہ جلد ہی یہ نکلے گا کہ کچھ عرصے کے بعد ہم اپنے اصلی دینی، ثقافتی اور علمی ماخذ سے اسی طرح دور ہو جائیں گے جس طرح اہلِ کتاب اپنی اصل کتاب سے دور ہو کر صرف ترجموں کو اختیار کرنے پر مجبور ہیں۔

## ترکوں کا تلخ تجربہ

رومن رسم الخط کا تجربہ ترکی میں کیا گیا ہے۔ لیکن جلد ہی ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ اس طرح وہ اپنے ماضی سے، اپنے علمی سرمایہ سے، اپنے دینی لٹریچر سے اور اسلامی ثقافت سے بہت دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ اب ترک اپنی اس غلطی اور اس سے پیدا شدہ خرابیوں کو محسوس کرتے اور اپنی روش بدلنا چاہتے ہیں۔ کیا ہم اپنے ملک پاکستان میں اسی تلخ تجربہ کو دہرانا چاہتے ہیں؟ ترکوں نے لاطینی رسم الخط اختیار کیا اور اس سے بہت نقصان اٹھایا۔ عربی اور فارسی بولنے والوں نے کبھی لاطینی حروف کا تجربہ ضروری نہ سمجھا۔ تو آخر ہمیں کیا پڑی ہے کہ خواہ مخواہ اپنی زبان کی شکل و صورت مسخ کر دیں اور اس کی ثقافتی و صوتی خصوصیات کو بگاڑنے پر اصرار کریں۔ پاکستان کو ایک مشترکہ

کی تخلیقی قدرتوں کا کرشمہ ہے۔ اس نظریہ میں کیا گہرائی ہے؟ اور اس سے شک وریب کی کن کیفیتوں کا ازالہ ہوتا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے آفرینش عالم کے بارہ میں جو دو مدرسہائے فکر ہیں ان پر غور کر لیا جائے۔ ایک سادہ اور کم از کم سامی و دینی شعور کے حلقوں میں جانا بوجھا عقیدہ یہ ہے کہ پیدائش و تکوین کی ہنگامہ آرائیوں سے پہلے قطعی عدم محض (NOTHINGNESS) کے دھندلکے تھے اور سوا اللہ کی ذات کے اور کوئی شے پائی نہیں جاتی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت نے عدم محض کی اس ظلمت کو وجود کی تابانیوں سے نوازا۔ اور عدم کے سکوت و خاموشی کو فصل و وجود کی رونق اور چہل پہل سے بدلا۔

دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ دنیائے وجود عدم محض کا نتیجہ نہیں ہے۔ اور یہ عالم اپنی ہنگامہ آرائیوں کے ساتھ ساتھ ہمیشہ صفتِ وجود سے کسی نہ کسی رنگ میں متصف رہا ہے۔ اور کبھی بھی اس پر عدم محض کی ظلمتیں طاری نہیں ہوئیں۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقی کارفرمائیوں کا معنی صرف یہ ہے کہ اس نے امتزاج وترکیب کے عمل سے اس گلستان کو سجایا اور سنوارا۔ اس میں رنگ و بو کی نکہتیں پیدا کیں اور تنوع و ارتقار بخشا۔ یعنی اس نقطۂ خیال سے اللہ کی حیثیت ایک صناع اور آرٹسٹ کی رہ جاتی ہے۔ خالق ومبدع کی نہیں۔ پہلا خیال مذہبی ذہن و شعور کا جزلوں بنا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلقہ، ازلیت، اور خلق و ابداع کا وصف بظاہر اسی کا مقتضی ہے۔ قدرت مطلقہ چاہتی ہے کہ تخلیق و ابداع کے سلسلہ میں کوئی خارجی شرط، کوئی بیرونی قدغن، اور فطرت وقانون کی مجبوری حائل نہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کو یہ حیثیت حاصل ہو کہ وہ جب چاہے کسی شے کو بلا تاخیر کتم عدم سے معرض وجود میں لے آئے۔

ازلیت ایسے مرحلہ اور خلاء غیر محدود کی متقاضی ہے جس میں اللہ کی صفات کے سوا اور کوئی شے پائی نہ جائے اور عرصہ ماسوا میں عدم محض یا لاشیئت کا دور دورہ ہو۔

اسی طرح خلق وابداع کا عمل سبقتِ عدم کا خواہاں ہے۔ ورنہ ایجاد و تخلیق کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر نہیں ہو پاتے۔

دوسرا خیال جہاں تک حکمائے اسلام کا تعلق ہے صفات کی ازلیت کی بنا پر پیدا ہوا۔ یا کم از کم اس کو اس رنگ میں پیش کیا گیا کہ اگر اس کی صفات کو ازل سے کارفرما نہ مانا جائے تو پھر ان میں رکود و تعطل لازم آتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ماضی میں غیر محدود عرصے تک بغیر کچھ کیے دھرے یونہی عدم محض سے دوچار رہی۔ ظاہر ہے کہ یہ نقص ہے۔ کمال نہیں۔

محمد حنیف ندوی

# علامہ ابنِ تیمیہؒ کا تصورِ صفات

## ۲

لہٰذا ضرورت ایک ایسے حل کی تھی جس میں ایک طرف تو خدا کی ذات فعال ( ACTIVE ) رہے اور راکد و ساکن ( STATIC ) نہ رہنے پائے اور دوسری طرف قدامتِ مادہ، یا قدامتِ عالم کا قائل نہ ہونا پڑے کیونکہ یہ دونوں صورتیں ناقابلِ فہم ہیں اور ہمیں کہنے دیجیے کہ ابنِ تیمیہ نے یہ حل پیش کیا ہے۔ اس اشکال کی اہمیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی صفاتِ کمال سے متصف ہے اور یہ صفات قوت کے حیز سے نکل کر فعل کے سانچے میں نہیں ڈھلتیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ صفات میں ایک طرح کا رکود اور ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے اور یہ اس وقت تک دور ہونے والا نہیں جب تک کہ کچھ اور وجوہِ ترجیح ابھر کر قوت کو فعل سے نہیں بدل دیتیں۔ علاوہ ازیں یہ صفاتِ کمال بھی نہیں اس لیے کہ کمال، فعل و اثر آفرینی کا مقتضی ہے۔ اسی طرح اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ صفاتِ خلق و ابداع ازل سے سرگرمِ کار اور برسرِ سعی ہیں، اور ان میں ایک لمحہ کے لیے بھی سکون اور ٹھہراؤ پیدا نہیں ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے آثار و نتائج ہمیشہ سے موجود ہیں اور ان میں کہیں بھی انقطاع واقع نہیں ہوا۔ اگر صغریٰ و کبریٰ —— ( SESLLOGISM ) کی یہ صورت صحیح ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مادہ کسی نہ کسی رنگ میں ہمیشہ موجود رہا۔ سوال یہ ہے کہ کیا قدامتِ مادہ یا قدامتِ عالم کا تصور اس سے کچھ مختلف ہے؟ اور کیا یہ بات بعینہ وہی نہیں جو حکماء پیش کرتے ہیں۔

علامہ نے ان اشکالات کے جواب میں تسلسل بالآثار، کا نظریہ پیش کیا ہے جس کا یہ معنیٰ ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہٖ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیتِ مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ابداع و تخلیق نے ہر ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے اور ازل سے تا ابد ان کا یہ عمل بغیر کسی خلل و انقطاع کے جاری رہیگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اس متحرک اور رواں دواں عالم کی ہر ہر کڑی حادث و فانی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ

---

اس مضمون کی پہلی قسط فروری سالِ ۱۹۶۱ء کے ثقافت میں ملاحظہ ہو۔

ابداع وازلیت کے سلسلہ میں ایک باریک سوال ذہن و فکر کی سطحوں سے بڑی طرح
ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب تخلیق و آفرینش کی کارفرمائیاں مسلسل ہیں۔ اور یہ سلسلہ ماضی کے غیر
فاق تک پہنچتا ہے اور تخلیق کے لیے کوئی ممیز مبدا ریا آغاز فرض ہی نہیں کیا جا سکتا تو ابداع وازلی
کا مفہوم متحقق کیونکر ہوگا۔ یہ مانا کہ ہر ہر شی مسبوق بالعدم ہے۔ مگر یہ عدم بھی تو ایسا ہے کہ اس کے
ایک وجود اس طرح پیوستہ ہے کہ ان کے مابین وقت و زماں کا کوئی خلا ہی باقی نہیں رہتا جس پر
اور سمجھ میں آنے والے عدم کا اطلاق ہو سکے۔ اس صورت ابداع وازلیت کے تقاضے کیونکر
ہوں گے جو بہر حال ایک مستقل بالذات اور متعین عدم کے متقاضی ہیں۔

بات یہ ہے کہ عدم کا یہ تصور ذہن و فکر کا محض ایک دھوکہ ہے کیونکہ یہ بذاتہ کوئی شی نہ
اس کی حقیقت صرف اتنی ہی ہے کہ ایک چیز جو سطح وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی۔ او
ابداع و تخلیق کا مطلب اس سے زیادہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شی کو محض اپنے ارا د
قدرت کی کارفرمائیوں سے پیدا کیا ہے، اور اس کی تخلیق و پیدائش کے سلسلہ میں کسی خارجی
وجود اور تقاضے کو دخل نہیں۔ اس کا معنی یہ نہیں کہ اس شے سے پہلے، ہم ایسا عدم خواہ مخواہ
کریں جس کا معین وجود ہو۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شی کے نہ ہونے کے ہیں جو اب تخلیق و
کی بدولت موجود ہے۔

اسی طرح ازلیت کے بارہ میں ہمارا ذہن صاف ہونا چاہیے۔ جب ہم کہتے ہیں
خدا ازل سے خالق ہے تو اس کا مطلب یہی تو ہے کہ چشم تصور میں زمانہ کے جس حصہ کا نقش
ابھرے گا اس میں اس کی خلاقی کے کرشمے جلوہ گر پائے جائیں گے۔ اس کے یہ معنی ہو
کہ ازلیت کا مفہوم نہ صرف یہ ہے کہ یہ ایک طرح کے تعطل، فرصت اور رکود کے منافی
جس کو عدم ممیز اور عدم معین سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ دوام فعل کا متقاضی ہے۔ اور یہ چا
ہے کہ بغیر کسی انقطاع زمانی کے اللہ تعالیٰ کی قدرت خلق و ابداع جاری ہے۔ جدید تر
اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ ازلیت کا پہلا مفہوم جہاں فریب (ILLUSION) یا زیا
سے زیادہ مجہول (PASSIVE) قسم کے وجود کا مترادف ہے وہاں دوسرا مفہ
سراسر حرکی۔

کیا تسلسل بالآثار کا یہ نظریہ علامہ ابن تیمیہ کی اپنی اپج ہے؟ علامہ کم از کم اس کے مدعی

ان دونوں مدرسہ ہائے فکر میں تضاد یہ ہے کہ اگر پہلے خیال کی تائید کی جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قدرتِ مطلقہ ازلیت اور خلق وابداع کے تقاضوں کی تکمیل باحسن وجہ ہو جاتی ہے۔ مگر تعطل و رکود کا کوئی حل نہیں ملتا۔ اور دوسری صورت مانتے ہیں تو اس میں یہ قباحت ہے کہ مسئلہ کے صرف اس پہلو پر توروشنی پڑتی ہے کہ خدا کی صفات میں ایک طرح کی حرکت وزندگی کے تقاضے ابھر آتے ہیں۔ مگر دوسری صفات کے تقاضے مطلقاً پورے نہیں ہو پاتے۔ علاوہ ازیں قدامتِ عالم، یا قدامتِ مادہ کے نظریہ کو ماننا پڑتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی حیثیت محض ایک صناع اور کاریگر کی رہ جاتی ہے۔ مخترع اور موجد کی نہیں۔

علامہ کے "تسلسل بالآثار" کے اس نظریہ سے ان دونوں مدرسہ ہائے فکر میں تطبیق کی ایک معقول صورت نکل آتی ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے اس عالم کی ہر ہر جزئی کو محض ارادہ کی جنبش سے پیدا کیا ہے اور عدم کی تاریکیوں سے نکال کر وجود و اثبات کے اجالے بخشے ہیں تو اس سے قدرتِ مطلقہ کا منشا پورا ہو جاتا ہے۔ اور جب اس کی وضاحت کے سلسلہ میں ہم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر ہر شے کتم عدم سے وجود میں آئی ہے اور ہر ہر شے کی تخلیق سے پہلے غیر محدود مسبوق بالعدم اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو ماضی کے غیر منتہی حدود تک وسیع ہے۔ تو اس سے اس کی ازلیت برقرار رہتی ہے۔ اسی طرح اس نظریہ سے خلق وابداع کے تقاضوں کو بھی تقویت ملتی ہے کیونکہ جب ہر ہر شئی کتم عدم سے وجود میں آئے گی تو اللہ تعالیٰ کی تخلیقی وابداعی قدرتوں کو بھی لامحالہ کارفرمائی کا پورا پورا موقع ملے گا۔

فعل کے اس عقیدہ سے ایک طرف توصفات متحرک، فعال، اور کارفرما رہتی ہیں اور ان میں کہیں بھی رکود اور ٹھہراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ دوسری طرف مادہ کی ازلیت یا قدامتِ عالم کے عقیدہ کو ماننا ضروری نہیں رہتا۔ اس لیے کہ جب عالم کا ہر ہر ظہور حادث و فانی ٹھہرے گا، اور اس کارگاہِ حیات کا ایک ایک واقعہ عدم کے دھندلکوں سے نکل کر وجود کی روشنی میں آئے گا تو ازلیتِ عالم کے لیے گنجائش ہی کہاں رہے گی؟ کیونکہ ازلیتِ عالم یا ازلیتِ مادہ کے تو یہ معنی ہیں کہ ظہورات اور تغیرات کی تہہ میں کوئی بنیادی عنصر بہرحال ایسا رہنا چاہیے جو کبھی بھی تبدل و تحول سے دوچار نہ ہو۔ اور "تسلسل بالآثار" کا یہ مطلب ہے کہ یہاں سرے سے ایسا کوئی عنصر جو باقی و دائم رہے پایا ہی نہیں جاتا۔

فرد اً حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقترانِ حوادث میں نہ صرف یہ کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے کمالِ صفات پر دلالت کناں ہے۔ اور صفات کی ازلیت کا عین اقتضا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اقترانِ حوادث کے تسلیم کرلینے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ماضی میں نہ سہی حال میں تو بہر حال حوادث اس کی ذات کے ساتھ مقترن ہیں۔ اسی طرح ابد میں بھی اس کی صفات کی کارفرمائیوں کا ایک غیر منتہی سلسلہ ذہن و فکر کی گرفت میں آتا ہے۔ اور اگر یہ اقتران و معیت صفات کا مسئلہ استقبال میں ممکن ہے تو ماضی میں کیوں ناممکن ہوگا۔ اسی طرح صحیح بخاری کی حدیث میں ترتیب کائنات بیان کرتے ہوئے حضورؐ نے جو فرمایا ہے:

كان الله ولم يكن معه شيئ — کہ اللہ کی ذاتِ گرامی اس وقت تھی جب اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔

تو اس سے تسلسل بالآثار یا حوادث مسلسلہ کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔ علامہ نے اس حدیث پر تفصیل بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ بوجوہ حدیث اور نظریہ میں کوئی تضاد پایا نہیں جاتا۔ ان میں زیادہ قابلِ لحاظ یہ نکتہ ہے کہ اس حدیث کی بخاری میں مختلف الفاظ کے ساتھ روایت ہوئی ہے۔ کہیں لم يكن معه ہے اور کہیں لم يكن قبله اور لم يكن غيره۔ حدیث کا راوی چونکہ ایک ہی شخص عمران بن حصین ہے۔ اور اس کا تعلق بھی چونکہ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی مجلس سے ہے۔ لہٰذا قرینِ قیاس یہ ہے کہ ان الفاظ میں ایک لفظ تو وہ ہے جس کو حقیقۃً حضورؐ نے اس مجلس میں استعمال فرمایا ہے، اور باقی دو کی حیثیت روایت بالمعنی کی ہے ——

صحیح مسلم کی ایک حدیث میں لفظ قبلہ آیا ہے۔ آپ اکثر دعا میں فرمایا کرتے تھے:

انت الاول فليس قبلك شيئ وانت الآخر فليس بعدك شيئ وانت الظاهر فليس فوقك شيئ وانت الباطن فليس دونك شيئ۔

چونکہ تو اول ہے اس لیے تجھ سے پہلے کوئی شے صفت وجود سے متصف نہ تھی۔ تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد کسی چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تو ظاہر ہے اس لیے تجھ سے اوپر اور کون شئی ہو سکتی ہے۔ تو باطن ہے لہذا تجھ سے ادھر کوئی چیز نہیں ہو سکتی

اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ اصل لفظ قبلہ ہوگا معہ نہیں۔ لطف یہ ہے کہ اس طرح یہ حدیث قرآن کی اس آیت کی تفسیر قرار پاتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ 'اول' آیا ہے

ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ ائمۂ اہل سنت کا جانا بوجھا عقیدہ ہے۔ ان کا یہ موقف بلاشبہ صحیح ہے۔ لیکن اس نظریہ کو، نظریہ کی حیثیت علامہ ابن تیمیہ نے ہی بخشی ہے۔ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ائمۂ حدیث سے ایسے اقوال مروی ہیں جن سے دوام فعل کا ثبوت ملتا ہے لیکن یہ بہرحال اقوال ہیں۔ ان میں وہ فلسفیانہ استواری ( COHERENCY ) نہیں پائی جاتی جس کو ایک نظریہ کی خصوصیت قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ نظریہ کے معنی ہمارے نزدیک ایسے واضح اور جامع نقطۂ نگاہ کے ہیں جس میں ان تمام تناقضات کا جائزہ لیا جائے اور ان تمام لوازم و مقتضیات پر نظر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں فکر و تحقیق کا ہدف ہوسکتے ہیں۔ اور پھر بتایا جائے کہ اس نظریہ کی روشنی میں ان کا جواب کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ غرض ان اقوال سے پوری نہیں ہوسکتی۔

علامہ نے منہاج السنۃ، موافقۃ صحیح المنقول اور بعض دوسرے رسائل میں، اس موضوع پر اس انداز کی تفصیلی بحثیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ اس راہ میں کیا کیا شبہات ابھرتے ہیں اور فکری و دینی اعتبار سے ان کی کیا حیثیت ہے؟

مثلاً ایک شبہ اقتران حوادث مع الذات کا ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ ماضی میں ازل سے اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق و ابداع کارفرما رہی ہے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہمیشہ سے اللہ کے ساتھ حوادث کا بھی وجود رہا ہے۔ حالانکہ حوادث کا ذات کے ساتھ ہمیشہ موجود رہنا اس کی ازلیت و صمدیت کے منافی ہے۔

علامہ اس کا جواب دو طریق سے دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان حوادث میں چونکہ ہر ہر حادثہ حادث و مخلوق ہے اور مسبوق بالعدم ہے اس لیے ان کے غیر منتہی ہونے کے باوجود فرداً فرداً کوئی بھی اس کی ذات کے ساتھ مقترن نہ ہوا۔ زیادہ سے زیادہ جو ہوا ہے وہ یہی ہے کہ دوام صفت کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بحیثیت مجموعی دائمی ہوگئے ہیں۔ مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ اگر ہم صفات کو ازلی مانتے ہیں تو اس کے منطقی طور پر معنی ہی یہ ہیں کہ یہ ہمہ وقت کارفرما اور حرکت کناں رہیں۔ لہٰذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتب بھی ہونا چاہیے۔ اقتران مضر اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں سے کوئی شئی ایسی ہو کہ اسے غیر مخلوق قرار دیا جاسکے۔ اور اس کے بارہ میں کہا جاسکے کہ وہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے اور اللہ تعالیٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے ——— اگر یہ حیثیت کسی بھی شئے کو فرداً

اور پیمانہ قرار دینا چاہیے یا اثبات و تحقق کے دواعی کو مرجع سمجھنا چاہیے۔ معتزلہ اور حکماء چونکہ
تجرید و تنزیہ کی کسوٹیوں پر صفات کو پرکھتے ہیں اس لیے انہیں اکثر تعلیل کی حد تک تاویل سے
کام لینا پڑتا ہے اور علامہ چونکہ اثبات و تحقق کو ضروری سمجھتے ہیں اس لیے تاویل کی نزاکتوں کو قطعی
اہمیت نہیں دیتے۔ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ صفات کے معاملہ میں ہمیں کسی طرح کے
جمود اور کٹر پن کا ثبوت نہیں دینا چاہیے کہ ان بحثوں میں اس اندازِ فکر سے کام نہیں چلتا۔ اس
سلسلہ میں اصول یہ ہونا چاہیے کہ ان تمام صفات و شئون کو بلامحابا تسلیم کر لینا چاہیے جو قرآن
سے ثابت ہیں۔ نیز تنزیہ و تجرید کے تقاضے جن سے بڑی حد تک مجروح نہیں ہوتے۔ بڑی
حد تک کی قید ہم اس لیے بڑھاتے ہیں کہ نفسِ مسئلہ کا مزاج ہی ایسا ہے۔ الٰہیات پر گفتگو ہو،
اور ذہن و فکر کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو، ناممکن ہے۔ یہ موضوع ایسا کٹھن، نازک اور
وسیع ہے کہ تاویل و تعبیر کے ہر ہر طریق میں کہیں نہ کہیں جھول، خلا، نقص اور تضاد بہر حال رہ ہی جائے
گا۔ اس باب میں معیار حق عقل و فکر کی پوری پوری استواری نہیں بلکہ یہ ہے کہ تاویل و تشریح کے
کس نہج میں زیادہ سے زیادہ دینی و فکری رعائتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں
یوں کہیے کہ وہ کون نقطۂ نظر ہے جس میں کم سے کم تضاد، نقص اور خلا پایا جاتا ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ دائمی و لازمی صفات میں بھی من جملہ تشابہ اور من جملہ اختلاف کے عناصر
پائے جاتے ہیں اور اس کے باوجود ہم اسے مانتے ہیں کیونکہ علم و قدرت کا ایسا کوئی مجرد و منزہ
تصور ہمارے ذہن میں نہیں ابھرتا جو انسانی علم و قدرت سے بالکل ہی الگ ہو۔ اور کسی پہلو سے
بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ تشابہ نہ رکھتا ہو۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ شئون و حالات
میں جو تماثل ہے یا جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کو بھی اس پر قیاس کرنا چاہیے۔ دونوں میں کھلا
ہوا فرق درجات کا ہے۔ علم الٰہی اور علم انسان میں تماثل و اختلاف کا جو درجہ ہے ظاہر ہے وہ
غضب انسانی اور غضب الٰہی میں نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ علم الٰہی اگرچہ انسانی علم سے
بمراحل مختلف ہے اور اپنی کیفیت اور وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم سے کسی درجہ بھی
تشابہ نہیں رکھتا تاہم علم کے مزاج و فطرت کا جہاں تک تعلق ہے اس میں اور انسانی علم میں جو
تخالف ہے وہ اتنا شدید نہیں ہے اور جو تماثل ہے وہ اس درجہ واضح ہے کہ سمجھ میں آتا ہے
یہی وجہ ہے ہم انتہائی تنزیہ کے بعد بھی علم الٰہی کے مفہوم و تصور کو قلب و ذہن کے لیے اجنبی

هوالاول والآخر والظاهر والباطن وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے۔

مقصد یہ ہے کہ عمران کی اس روایت کو اگر ان معنوں میں لیا جائے یعنی معہ کے بجائے قبلہ کے لفظ کو صحیح سمجھا جائے تو اس میں اور خلق و ابداع کے اس نظریہ میں کوئی تضاد قائم نہیں رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ ہمیشہ ہمیشہ سے تھا اور کوئی شے بھی اس سے پہلے نعمتِ وجود سے متمتع نہ تھی۔

شئون و حالات سے متعلق علامہ کا انداز فکر کیا ہے؟ اس کو جاننے سے پہلے شئون و حالات کی وضاحت ہو جانی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایک تو ایسے الفاظ کا اطلاق ہوتا ہے جو صفات لازمہ و دائمہ پر دلالت کناں ہیں جیسے علیم، قدیر، خالق، کلیم وغیرہ۔ ایک دوسری قسم الفاظ کی وہ ہے جن سے عارضی کیفیات کا اظہار ہوتا ہے جیسے بعض اعمال پر خدا کا راضی ہونا اور اپنی خوشنودی ظاہر کرنا یا بعض اعمال پر غضب ناک ہونا۔ یا مثلاً آسمان دنیا تک نزول فرمانا وغیرہ۔ دلالت و اظہار کی اس آخری صورت کو شئون و حالات سے تعبیر کریں گے۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی دائمی و لازمی صفات کو تسلیم کیا جاتا ہے اور تنزیہ و اثبات کے دوگونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے بعینہٖ ان کیفیات میں بھی یہی طرز عمل اختیار کرنا چاہیے یعنی جس طرح ہم مانتے ہیں کہ اس کا انداز علم و حکمت ہمارے اندازِ علم و حکمت سے مختلف ہے تاہم وہ علیم ہے اس کی قدرت ہماری اس جسمانی قدرت و استطاعت سے الگ ایک شے ہے تاہم اسے قدیر کہتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اس کا غضب ہمارے غضب سے مختلف ہے۔ اس کی خوشی اور کیفیات نزول، ہماری خوشی اور کیفیاتِ نزول سے علاحدہ ایک حقیقت ہے۔ تاہم قرآن میں چونکہ اس کی ذات پر ان الفاظ کا اطلاق ہوا ہے، اس لیے بلا تمثیل و کیف ان کے مدلولات پر ایمان لانا چاہیے۔ معتزلہ اور دوسرے عقلیت پسند عناصر یوں تو تمام صفات میں بغیر کسی امتیاز کے تاویل کے قائل ہیں، لیکن شئون و حالات کے سلسلہ میں تو ان کی خصوصیت سے یہ رائے ہے کہ یہ محض مجازات ہیں۔ کیونکہ ان کو صفات کا درجہ دینے کا معنی یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے کھلی ہوئی جسمانیت ثابت کر رہے ہیں۔

دراصل اختلاف وہی اساسی اور بنیادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے تجرید و تنزیہ کو اصل

تقرب و قبولیت کے عناصر زیادہ اجاگر کرنا مقصود ہے۔

غرض یہ ہے کہ شئون و حالات میں ہمیں صرف الفاظ اور ان کے اطلاقات ہی کو زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہیے بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو یہ دیکھنا چاہیے کہ جو بات ہم ثابت کر رہے ہیں اور جس حقیقت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر رہے ہیں وہ ان کی جلالت قدر کے مطابق بھی ہے یا نہیں۔ اور فکری و عقلی طور پر اس کا تحقق و اثبات بجائے خود قابلِ فہم بھی ہے یا نہیں۔

علامہ کی مجبوری شئون و حالات کے بارے میں یہ ہے کہ چونکہ اثبات کو ترجیح دیتے ہیں۔ لہٰذا اس کے مثبت پہلوؤں پر تو خوب خوب روشنی ڈالتے ہیں اور مخالفین پر جدل و مناظرہ کا بھرپور وار بھی کرتے ہیں۔ مگر تنزیہی پہلوؤں سے متعلق تفصیل سے تعرض نہیں کرتے اور صرف "بلا کیف" کہہ کر ٹال جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ لفظ اپنے مدلول کے اعتبار سے اتنا وسیع اور فیصلہ کن نہیں ہے کہ شکوک و شبہات کا تمام نوعیتوں کا ازالہ کر سکے۔

الٰہیات میں ایک اہم بحث جس نے صدیوں تک اسلامی ذہن و فکر کو مشغول رکھا استواء علی العرش کی ہے۔ سلف اور محدثین کا موقف یہ تھا کہ قرآن و حدیث میں چونکہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقیدہ کو مان لینا چاہیے اور کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استوار پذیر ہے۔ مگر اس تنزیہ کے ساتھ کہ خود استوار کی کیفیتیں انسانی فہم و فکر سے بالا ہیں۔ اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

الاستواء معلوم والکیف مجھول — کہ خدا کا عرش پر ہونا تو جانی بوجھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارہ میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معتزلہ اور عقلیت پسند گروہ اس موقف کو ماننے کے لیے تیار نہ تھا۔ ان کی رائے میں وہ تمام تصریحات جن میں لفظاً استوار آیا ہے مؤوّل ہیں۔ کیونکہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کے ظاہری اور ٹھیٹھ معنی ہی لیے جائیں تو پھر اس سے کھلی ہوئی جسمانیت لازم آتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی خصوصیات کو منسوب کرنا پڑتا ہے۔ جو تجرید و تنزیہ کے تقاضوں کے سراسر منافی ہیں۔

محسوس نہیں کرتے۔ بلکہ جب ہم اللہ کے لیے علم کو ثابت کرتے ہیں تو کوئی نہ کوئی مثبت شے ذہن وفکر کی گرفت میں آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ مزید براں اثباتِ علم بہر حال اثباتِ کمال کے مترادف ہے۔ مگر غضب الٰہی اور غضب انسانی میں وجہ اختلاف وتشابہ کی یہ نسبت پائی نہیں جاتی۔ اس لیے کہ جب ہم غضب کا تصور کرتے ہیں تو اسے سراسر انسانی صفت وکیفیت محسوس کرتے ہیں۔ اور کوئی جز اس میں ایسا نہیں پاتے جو تنزیہ وتجرید کے بعد بھی ذہن وفکر کی گرفت کے لیے باقی رہ جائے۔ علاوہ ازیں اس کا اثبات اللہ کے لیے کمال وفضیلت پر مبنی نہیں، زیادہ واضح تر پیرایہ میں یوں کہنا چاہیے کہ جہاں علم وقدرت وغیرہ صفات ایسی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ان سے متصف ہونا وجہ کمال ہے، اور قابلِ فہم ہے۔ وہاں غضب وسخط کی کیفیات پہلے ہی قدم پر نفی کے لائق ہیں۔ ممکن ہے اس پر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت ورحمت بھی تو سراسر انسانی صفت ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں۔ مگر یہ ایسی صفت ہے جس کا تنزیہی مفہوم قرینِ قیاس ہے اور عقل وفہم کی گرفت میں آنے والا ہے۔ یہی نہیں جو صفت لازم کے حکم میں ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر اللہ تعالیٰ کا جو تصور قائم کیا جائے گا وہ مذہبی احساسات وضروریات کے اعتبار سے بالکل بے معنی ہوگا۔

یہی حال نزول الٰہی وغیرہ کا ہے۔ اس کی بھی تاویل ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس کے لفظی وظاہری تصور سے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں مکانیت کے لوازم ابھرتے ہیں۔ حالانکہ وہ ایسی حقیقت سے تعبیر ہے جو غیر مکانی ہے۔ یا جس سے مکانیات متعرض ہی نہیں ہوتے۔ غضب الٰہی کو ہم قانون علت ومعلول ( CAUSATION ) کی روشنی میں یوں سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح اس عالمِ مادی میں اس قانون کی فرماں روائی ہے اور مادیت کا کوئی ظہور بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اسی طرح اخلاقیات واعمال میں بھی اس کی ہمہ گیری مسلم ہے۔ یہاں بھی حساب وجزا کا قانون جاری وساری ہے۔ لہٰذا جو شخص اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے اخلاقی ودینی قوانین کو ٹھکرائے گا۔ قطعی سزا وعقوبت کا مستحق ٹھہرے گا۔ اور یہی استحقاقِ عقوبت گویا اللہ تعالیٰ کے غضب وسخط کا مورد قرار پاتا ہے۔ اسی طرح خاص اوقات اور مناسبتوں میں اللہ تعالیٰ کا آسمان دنیا تک نزول بھی ایک بیّن حقیقت ہے۔ جس کو اس کی اساسی اور بنیادی صفتِ رحمت ومحبت کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ نزول مکانی نہیں بلکہ کچھ اس نوعیت کا ہے کہ جس سے

اس قبہ کے قوائم یا پائے بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لا تخیروا بین الانبیاء الخ

انبیاء میں باہمی مفاضلہ سے کام نہ لو۔ سب لوگ قیامت کے روز بے ہوش ہو جائیں گے۔ میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا۔ اور دیکھوں گا کہ موسٰی عرش کا پایہ تھامے کھڑے ہیں۔

ان تصریحات کا ذکر علامہ نے اس سیاق میں کیا ہے کہ عرش، فلک تاسع نہیں ہے بلکہ اس سے الگ ایک حقیقت کا نام ہے۔

یہ تمام آسمانوں سے آگے ایسی بلندی پر و قوع پذیر ہے کہ جس کے اوپر اور کوئی بلندی نہیں۔

۲۔ عرش کے بارہ میں کوئی رائے بھی قائم کی جائے، چاہے اسے فلک تاسع کہا جائے، اور چاہے کوئی اور شے قرار دیا جائے، یہ بات بہر حال مسلم ہے کہ اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالتِ قدر کے مقابلہ میں نہایت ہی قلیل الحجم شئی کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعا قبضتہ یوم القیمۃ والسمٰوٰت مطویات بیمینہ سبحانہ و تعالیٰ عما یشرکون۔ (زمر ۶۷)

اور انہوں نے خدا کی قدر شناسی جیسی کرنی چاہیے تھی نہیں کی۔ اور قیامت کے روز تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے۔ اور وہ ان لوگوں کے شرک سے پاک و عالی شان ہے۔

اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں اس عرشِ عظیم و بزرگ کی فی الواقع کیا حیثیت ہے۔ اس کو ایک حدیث کی روشنی میں دیکھیے۔ عبد اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا:

یقبض اللہ تبارک وتعالیٰ الارض یوم القیمۃ و یطوی السماء بیمینہ ثم یقول ان الملک این ملوک الارض۔

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین تو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا، آسمانوں کو داہنے ہاتھ میں لپیٹ لے گا۔ اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ کہاں ہیں زمین میں بادشاہت کے دعویدار۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں عرش کتنا چھوٹا ہے۔ حتیٰ کہ تمام آسمان اور زمینیں قیامت کے روز اس کی کفِ دست کی گرفت میں اس طرح ہوں گی جس طرح کہ ایک کرہ کھیلنے والے کی گرفت و قابو میں ہوتا ہے۔

ان سے یہ حقیقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ایک جسم ایک جسم پر مستوی ہے یا ایک جسم ایک جسم کے مقابل میں

اس باب میں فریقین میں جو بحثیں ہوئیں وہ عقلی بھی ہیں اور ادبی ولغوی بھی۔ علامہ ابن تیمیہ نے ایک سوال کے جواب میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقیحات لائق غور ہیں:

۱۔ یہ کہ "عرش" کا اطلاق شرعاً وعقلاً آسمان یا فلک پر نہیں ہوتا۔ اس تصریح کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ متاخرین میں ایک گروہ عرش کے بارہ میں بہ بنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دوسرا نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیار نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انہوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ افلاک کی یہ تعداد محض یونانیوں کی خیال آرائی ہے جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پائی نہیں جاتی۔ رہا صوفیار کا کشف تو یہ محض موضوعی (OBJECTIVE) حقیقت کا حامل ہے۔ کشف کی موضوعیت پر ان کی دلیل ملاحظہ ہو۔ کس درجہ دو ٹوک اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہت سے گروہ عقائد رکھنے والے حضرات جب مجاہدہ وریاضت سے دلوں کو صیقل کر لیتے ہیں تو اپنے ہی معتقدات کی جھلک اب اپنے آئینہ دل میں دیکھنے لگتے ہیں۔ اور سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کشف ہے۔ حالانکہ یہ وہی پرانے افکار ہوتے ہیں جو بنوع دگر دل میں جلوہ گر معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کائنات سے بالکل مبائن ایک مخلوق کا نام ہے۔ جو قبہ سے مشابہ ہے۔ اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں:

ویحمل عرش ربك يومئذ ثمانيه (سورہ ۶۹)

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح وحمد میں مصروف ہیں:

الذين يحملون العرش يسبحون بحمد ربهم۔

یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد وعظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے:

وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد۔ (بروج ۱۴)

ورب العرش العظيم۔

اس کا وزن بھی ہے۔ اور وزن بھی ایسا جو سب پر بھاری ہو: أثقل الاوزان۔

جیسا کہ ایک ورد میں ہے:

سبحان زنة عرشه۔

بھی پہلے کی طرح ساکن و جامد نہیں رہی بلکہ اپنے محور کے علاوہ آفتاب کے گرد بھی گھومنے پر مجبور ہے۔ خود یہ آفتاب متحرک ہے اور یہ چاند ستارے بھی ضیا گستریوں کے ساتھ ساتھ گردش و حرکت میں مصروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی تصور ( DYNAMIC ) اگر صحیح ہے تو جہات کا تصور بھی بدل جاتا ہے اور کوئی شئے بھی علی الاطلاق عالی اور بلند نہیں رہتی۔ بلکہ علو و سفل کی نسبتیں سراسر اضافی ٹھہرتی ہیں۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ عرش بھی اپنی جہتیں بدلنے پر مجبور ہے۔ اس صورت میں علامہ کی تشریح بھی تنزیہ کے باوجود جہت علو کو علی الاطلاق ثابت نہیں کر پاتی۔

اس اشکال کے حل کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استواء کو کوئی ازلی و ابدی صفت قرار دیا جائے بلکہ ایک شان و حالت قرار دیا جائے۔ (جیسا کہ مولانا اسمٰعیل شہید نے اپنی کتاب عبقات میں قرار دیا ہے) اور اس کی تعبیر اس اصول کی روشنی میں کی جائے کہ تمام مذاہب و ادیان میں الٰہیات کے رموز و اسرار کو، اور عقاید کے دقائق اور نزاکتوں کو صریح الفاظ اور ان کے ظاہری اطلاقات کے بجائے کچھ مجاز اور رمز و اشارہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے۔ اس اصول کی تائید خود قرآن سے بھی ہوتی ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ استواء علی العرش کے بارہ میں وہ تمام مقام جہاں جہاں یہ لفظ آیا ہے اور نظر و بحث کا ہدف ٹھہرا ہے۔ آپ محسوس کریں گے کہ یہ کھلے بندوں تاویل کے محتمل ہیں ——— ہم صفات کے باب میں اثبات و تحقق کے تقاضوں کو بہرحال مرجح سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ پچھلی بحثوں سے واضح ہے۔ تاہم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کہیں کہیں مجازات کا سہارا لیے بغیر چارہ نہیں۔ ضمنی صفات سے مراد وہ صفات جزیہ ہیں جن کا ماخذ سمعیات ہے اور جو کسی اصولی اور بنیادی صفت کا ایک جز ہیں۔ مثلاً خدا کے لیے "اعین" یا آنکھوں کا ہونا، ایک جزوی اور ضمنی صفت ہے۔ اصل صفت اس کا بصیر ہونا ہے۔ اسی طرح اس کے لیے "اید" ہاتھوں کا ہونا ضمنی و جزوی صفت ہے، اور اصل صفت اس کا قدیر و مقتدر ہونا ہے۔

ان صفات کا ذکر چونکہ قرآن و حدیث میں بار بار آیا ہے۔ اس لیے ان پر مدتوں معرکہ آرائیاں رہی ہیں۔ اور ان مباحث نے علم الکلام کی دلچسپیوں اور رنگینیوں میں اچھا خاصا اضافہ بھی کیا ہے۔ ان صفات کے ماننے میں تین طرح کے اشکال ابھرتے ہیں:

ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ وہ اس تعلق کے باوجود بالکل الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۴۔ تیسری اہم تنقیح اس سلسلہ کی یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور ورا ہے اس لیے اس کی بلندی و علو اضافی نہیں بلکہ حقیقی (REAL) ہے۔ مختصر لفظوں میں مسئلہ استوار کے بارہ میں ان تین حقائق کا جاننا ضروری ہے۔

ایک یہ کہ یہ کوئی فلک نہیں بلکہ ایک اور شی ہے جو قبہ کی طرح محدب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کا اس سے تعلق احتیاج وجسم کا نہیں بلکہ خالق ومخلوق کا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت وجلال کے مقابلہ میں اس کی حیثیت نہایت درجہ قلیل الحجم شی کی ہے۔ تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات سے الگ اور بائن ہے۔ اور عرش سے بھی اس کا تعلق قیام وجلوس کی نوعیت کا نہیں کہ یہ کیفیتیں احتیاج وجسمانیت کی متقضی ہیں۔ بلکہ ایسا ہے جو اس کی شایانِ شان ہے۔ اور جس سے اس کا بلندیوں پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نصوص کے لفظی اطلاقات کے پہلو بہ پہلو حد درجہ تنزیہ کی نازک اور باریکیوں کو ملحوظ رکھ سکتے تھے۔ اس میں انہوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن زیر بحث مسئلہ کا مزاج ایسا ہے کہ موجودہ ذہن تنزیہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا۔ علامہ نے اگرچہ اپنی طرف سے پوری پوری کوشش کی ہے کہ اس باب میں یونانیوں کے علم الہیئت نے جن غلط فہمیوں کو پیدا کر رکھا ہے اس سے فکر وتعمق کا دامن بچائے رکھیں۔ اور مبحث کو صرف قرآن وحدیث کی نصوص ہی تک محدود رکھیں۔ لیکن ان خیالات میں بھی یونانی فکر کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً عرش کے علو وارتفاع کو حقیقی قرار دینا اور جہات ستہ کی طرح اضافی نہ سمجھنا۔ خالص یونانیت ہی تو ہے۔

اس مسئلہ میں قابل لحاظ اور فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کی تحقیقات کے بعد کائنات کا تصور بنیادی طور پر بدل گیا ہے۔ اب نیلے نیلے آسمان اپنی تحیر زائیوں کے ساتھ باقی نہیں رہے۔ اور وہ قبہ زرنگار جسے یونانی حکماء شیشے کی طرح شفاف اور آہن وفولاد سے زیادہ مستحکم واستوار سمجھتے تھے محض فریب نظر ہو کر رہ گیا ہے۔ زمین

نہیں۔ اسی طرح اس کی ذات صفت عین سے متصف ہے مگر اس عین (آنکھ) اور انسانی عین (آنکھ) میں کوئی وجہ مماثلت پائی نہیں جاتی۔

علامہ کے نظریہ صفات کے اعتبار سے یہ جواب صحیح ہے۔ صحیح بھی ہے اور جامع بھی لیکن عقلی پہلو سے یہ جواب کافی اور تسلی بخش نہیں۔ یہ درست ہے کہ مسئلہ صفات میں صرف نفی تشبیہ کوئی اصول نہیں۔ اور صرف اس سے مسئلہ صفات کی زلف پریشاں نہیں سلجھتی۔ مگر نقص وعیب کی نفی تو ایک مانا ہوا اصول ہے جس کی اہمیتوں کو خود علامہ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جوارح (اعضاء) کا اثبات بجائے خود اس ذات پاک کے حق میں عیب ونقص ہے یا نہیں۔ اور جب ہم اس کے لیے آنکھ اور ہاتھ وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں جو بہرحال اعضاء وجوارح ہیں تو تنزیہ کے باوجود عضویت اور جوارحیت کے الزام سے کیونکر بچ سکتے ہیں۔

علامہ اس اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں جن میں ایک تحقیقی انداز کا حامل ہے اور دوسرا الزامی لہجے کا غماز! ان کا کہنا ہے کہ

(۱) ید (ہاتھ) عین (آنکھ) اور وجہ (چہرہ) کو جب ہم اس صورت میں پیش کرتے ہیں کہ ید لا کید، عین لا کعین، اور وجہ لا کوجہ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ہاتھ ہے مگر عضوی ہاتھ کی طرح نہیں، آنکھ ہے مگر ایسی نہیں جیسی کوئی گوشت پوست کی آنکھ ہوتی ہے۔ اسی طرح چہرہ ہے مگر دوسرے چہروں کی مانند نہیں۔ ظاہر ہے تنزیہ کی اس نوعیت سے عضویت وجوارحیت کی آپ سے آپ نفی ہو جاتی ہے۔

(۲) تشبیہ وتمثیل کے لوازم سے کلیتہً احتراز ممکن ہی کب ہے کہ ہم ان سے فکر وعقیدہ کے دامن کو آلودہ نہ ہونے دیں۔ جب ہم اسے علیم کہتے ہیں تو انسانی علم کے علاوہ علم وادراک کا کون نمونہ ہمارے سامنے ہوتا ہے؟ جب قدیر کہتے ہیں تو قدرت کا وہ کون انوکھا تصور ہے جس کو انسانیت سے ہٹ کر قائم کیا جائے۔ اسی طرح خلاقیت کو ہم اس کا بنیادی اور لازمی وصف مانتے ہیں مگر کیا انسانی تخلیقات سے الگ ہو کر، تخلیق کی کوئی بالکل ہی منزہ شکل ذہن کی گرفت میں آتی ہے؟

پہلے الزامی جواب کی استواریوں کو عقل وفکر کی کسوٹیوں پر پرکھیے۔ علامہ ابن تیمیہ کا یہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم وقدرت وغیرہ کا بالکل ہی مجرد ومنزہ

۱۔ کیا اللہ تعالیٰ کے لیے ان ضمنی صفات کا اثبات صراحۃً تشبیہ و تمثیل کے تقاضوں کو اجاگر نہیں کرتا۔

۲۔ اگر اللہ کے لیے ہاتھ، آنکھ، اور وجہ کا اطلاق صحیح ہے تو پھر دوسرے انسانی اعضا کے اثبات میں منطقی طور پر کیا چیز مانع ہے۔

۳۔ کیا یہ ممکن ہے کہ دوسری صفات کے ضمنی اجزا بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور آنکھوں کی طرح ثابت ہوں۔ مثلاً جب وہ سمیع ہے تو کیا اس کے کان بھی ہیں۔ علیم ہے تو اس کے لیے بھیجا اور مغز کا بھی اقرار کیا جا سکتا ہے۔ اور حی ہے تو زندگی جس عضوی و اعصابی تنظیم کو چاہتی ہے کیا اس کے مقتضیات سے بھی اس کی ذات متصف ہے؟

علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی نے اشکالات کے ان تینوں پہلوؤں کا پورا پورا احاطہ کیا ہے۔ اور اپنے مسلمات کے مطابق ان سب کا ایک ہی جچا تلا اور اصولی جواب بھی دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک اس صفت کے اثبات و تحقق کا تعلق ہے مجرد نفی تشبیہ یا عقل و خرد کوئی سول یا معیار نہیں۔ بلکہ اصل پیمانہ قرآن و حدیث کے اطلاقات ہیں۔ کیونکہ نفی تشبیہ کے باوجود بہت سی صفات ایسی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے لیے قلب و جگر یا معدہ وغیرہ کو تنزیہ کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ اس کا قلب و جگر تو ہے مگر قلب و جگر کی طرح نہیں۔ یا معدہ اور جسم کے دوسرے اعضاء تو ہیں مگر ان میں اور حیوانی و انسانی اعضاء میں کسی طرح کی مماثلت پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالیٰ کے باب اس انداز کے اندازِ استدلال کو کسی طرح بھی جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تنزیہ یا نفی تشبیہ بھی ایک اصل ہے اور نصوص ہی سے مستنبط ہے۔ مگر اس کا مرتبہ اثباتِ صفات کے بعد کا ہے۔ یعنی جب کوئی صفت نصوص سے ثابت ہو جائے تو پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس کی تنزیہی شکل کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے قرآن و حدیث میں وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ) اور عین (آنکھ) کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا اتنا بہر تو ماننا پڑے گا کہ اس کے لیے یہ صفات ثابت ہیں۔ کس طرح اور کیونکہ ثابت ہیں؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تنزیہ اور نفی تشبیہ کے تقاضوں کو لیے ہوئے۔ اصطلاحی زبان میں اس مطلب کو ہم یوں ادا کریں گے کہ اس کا چہرہ تو ہے مگر حیوانی و انسانی چہرہ کی طرح نہیں۔ ہاتھ ہے، مگر ہاتھ کی طرح

پہلی صورت بلاشبہ قابل فہم اور منطقی اعتبار سے صحیح ہے۔ مگر اس میں جسمانیت اور ساخت کے لوازم سے دامن بچانا مشکل ہے۔

دوسری صورت سراسر ناقابل فہم اور حد درجہ کا تناقض لیے ہوئے ہے۔

اگر یہ تجزیہ اور تنقیہ صحیح ہے تو پھر اجازت دیجیے کہ ہم ضمنی صفات کے متعلق علامہ ابن تیمیہ کے مسلک کو غیر تسلی بخش قرار دے سکیں۔

سوال یہ ہے کہ اس اشکال کا حل کیا ہے؟ ہمارے نزدیک حل یہ ہے کہ ضمنی صفات کی حد تک ان اطلاقات کو مجاز پر محمول کیا جائے تو اس میں نہ صرف یہ کہ ادبی و لسانی اعتبار سے کوئی مضائقہ نہیں ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے الفاظ کا مجازی معنوں میں استعمال ہونا ادب و لسان کے اونچے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ علامہ ابن تیمیہ کے ہاں مجازات کا دامن حد درجہ سمٹا ہوا ہے اور ان کے ہاں حقیقت و مجاز کی تقسیم کا یہ عالم نہیں۔ تاہم حقائق، حقائق ہیں۔ ان کا انکار کیا جا سکتا ہے مگر ان کے اندر جو لوازم اور مقتضیات کی صلاحیتیں پنہاں ہوتی ہیں ان کا سامنا کیے بغیر چارہ نہیں۔

خدا و عالم کے درمیان رشتہ و تعلق کی نوعیت متعین کرنے سے پہلے اس مسئلہ کے تاریخی و فکری پس منظر پر نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام نے ٹھیٹھ اور سادہ توحید کی تعلیم دی ہے۔ جو ہر کسی کی سمجھ میں آنے والی ہے۔ مزید برآں جس میں زندگی ہے، حیات ہے اور عمل و جہاد کے پہلو بہ پہلو محبت و شوق کے دواعی پر اکسانے اور آمادہ کرنے والے مضمرات ہیں۔ نیز وہ لطائف و معانی اور گہرائیاں بھی ہیں، آگے چل کر جن پر علم الکلام اور تصوف کے پُرشکوہ ایوانوں کی تعمیر ہوئی۔ جب تک مسلمان فتح و نصرت کے پھریرے لہراتے رہے اور سیف و سنان سے تسخیر کائنات کی مہمات میں مشغول رہے اس وقت تک ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ یہ ان مسائل کی طرف عنان توجہ کو پھیریں اور فکر و معنی کے ان غنائم کو بھی اپنے دامن طلب میں سمیٹنے کی کوشش کریں۔ جونہی بنی امیہ کے دور میں فتوحات سے فرصت ملی۔ دولت و سلطنت کو استحکام حاصل ہوا تو ذوق و فکر کی خوابیدہ قوتوں نے بھی انگڑائی لی۔ اور چند ہی برس کی علمی کاوشوں سے دوسری قوموں کے علوم و فنون کا اچھا خاصا ذخیرہ بھی جمع ہو گیا۔ اور عباسیوں کے عہد میں تو اس ذخیرہ نے اسلامی معاشرہ میں نہ صرف قبول عام ہی حاصل کیا بلکہ تشریح و تعبیر کی نئی نئی صورتوں کو بھی جنم دیا۔ جس کا

تصورِ قلب و ذہن کی سطح پر مرتسم ہونے والا نہیں کیونکہ ان کے بارہ میں ہم جو تصور بھی قائم کریں گے وہ بہر حال کسی نہ کسی حد تک انسانی ہوگا۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ جب ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو ثابت کریں گے اور اس کے ساتھ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کی رعایت بھی ملحوظ و مرعی رکھیں گے تو اس سے کم سے کم تضاد کا شکار رہوں گے اور کم سے کم انسانی خرابی کا اقرار کریں گے۔ نیز ان صفات کی ایسی نوعیت کو ثابت کرنے کی کوشش کریں گے جس میں تھوڑا سا تضاد تو پایا ہی جائے گا۔ تاہم اللہ تعالیٰ کی جلالتِ قدر کے مطابق اور شایانِ شان ہوگی ——— بخلاف ہاتھ، آنکھ وغیرہ کے کہ ان کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق زیادہ سے زیادہ اضداد کو دعوت دی جائے۔ ایک نکتہ اور قابلِ لحاظ ہے۔ سوال یہ ہے کہ زیادہ بہتر اور اولیٰ کیا ہے؟ یہ کہ تماثل صفات معنویہ کی لطیف ترین صورت میں ہو یا یہ کہ کھلی ہوئی جسمانیت میں؟ اس سلسلہ میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ تنزیہ اور تجرید کے تقاضے کس تماثل سے زیادہ مجروح ہوتے ہیں؟

اگر یہ حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ میں انسانی صفات کے ساتھ جو تماثل پایا جاتا ہے اس سے تجرید و تنزیہ کے تقاضے بہت کم مجروح ہوتے ہیں اور اس سے بہت ہی کم درجہ کے تضاد کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے۔ تو علامہ کے تحقیقی جواب میں جو پیچ ہے اس کو پا لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی۔

زیادہ تفصیل کی خاطر ہم علامہ کے دعویٰ کا ذیل میں منطقی تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

علامہ جب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ، آنکھ اور چہرہ تو ہے مگر ہاتھ، آنکھ اور چہرہ کی طرح نہیں تو اس کے دو مطلب ہوتے ہیں۔

۱۔ اس کے لیے ایک طرح کی عضویت اور جسمانی ساخت کو تو ہم بہر حال ثابت کرتے ہیں اور اس کو ہاتھ، آنکھ، وغیرہ سے تعبیر بھی کرتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا ہاتھ دنیا کے تمام ہاتھوں سے وضع و خصوصیت میں مختلف ہے۔ اس کی آنکھ کیفیت و ترتیب کے لحاظ سے دنیا کی تمام آنکھوں سے جدا ہے۔ اور اسی طرح اس کا روئے زیبا ایسا ہے کہ دنیا میں اس کی کوئی نظیر پائی نہیں جاتی۔

۲۔ وہ جسم اور جسمانیات سے بالکلیہ منزہ ہے تاہم اس کا ہاتھ ہے، چہرہ ہے اور آنکھ ہے۔

ابن عربی کو اس بحث کے ضمن میں خصوصیت سے منتخب کرنے کا باعث یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان پر کڑی تنقید کرنے کے باوجود اس حقیقت کا اعتراف فرمایا ہے کہ ان کے افکار و تصورات میں نسبتاً زیادہ اسلامیت کی جھلک ہے ۔

ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی بنیاد دو معروضات پر ہے ۔ اعیان ثابتہ پر ، اور وجود مطلق پر ۔

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ عالم اپنے تمام تقیدات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھا ۔ یعنی وہ تمام حقائق اور کلیات جن کو سطح وجود پر مرتسم ہونا تھا اور وہ تمام تعینات جن کو اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی صورت میں جلوہ گر ہونا تھا پہلے سے مکمل شکل میں ، اللہ تعالیٰ کے صفت علم و ادراک کی تہوں میں موجود و متحقق تھے ۔

اعیان ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی تشریح شاید کافی نہ ہو ۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں اور کائنات میں ماضی کے دھندلکوں سے لے کر مستقبل کے مضمرات تک جو کچھ ہونے والا ہے ان پر حاوی ہیں ۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور ایسے صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو ان میں کوئی رد و بدل نہ کر سکے ۔ یہ جس نہج سے اور جن تفصیلات کے ساتھ علم ازل میں موجود ہیں ۔ کائنات کو بعینہٖ اسی نہج اور انہیں تفصیلات کے ساتھ معرض وجود میں آنا ہے ۔ اور تقید و تعین کی انہیں تفصیلات کا حامل ہونا ہے جو پہلے سے صفت علم کی حیثیت میں موجود و متحقق ہیں ۔ اس لیے نہیں کہ اس علم کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے ۔

ابن عربی کائنات کے بارہ میں تخلیق و ابداع کے الفاظ استعمال نہیں کرتا ۔ اس کے نزدیک تخلیق و ابداع کے اطلاقات محض مجازی ہیں ۔ اور آفرینش کائنات کا مفہوم اس سے زیادہ نہیں کہ یہی اعیان ثابتہ ، جو علم الٰہی کا فعال جز ہیں ، عملی شکل اختیار کر لیتے ہیں ۔ یا اصطلاحی الفاظ میں یوں کہیے کہ یہی صفتِ علم جو اعیانِ ثابتہ سے تعبیر ہے جب متجلی ہوتی ہے تو اس کی یہ تجلی حقائق کونیہ کے قالب میں ڈھل جاتی ہے ۔ گویا جو عالم پہلے اعیانِ ثابتہ کی صورت میں علم ازل میں موجود و متحقق تھا ، اب اسی نے بصورت تجلی خارجی وجود اختیار کر لیا ہے ۔ اور ظاہر ہے اس صورت میں ان دونوں میں جو فرق ہے وہ خالق و مبدع کا نہیں رہتا کہ جو

نتیجہ یہ ہوا کہ حرب آراء اور پیکار افکار کی ایسی آندھیاں چلیں کہ مذاہب عالم کی تاریخ میں اس کی مثال نہیں ملتی۔

ان علوم و فنون اور رجحانات میں جو اسلامی معاشرہ میں رائج ہوئے یونانیوں کا فلسفہ بھی تھا اور ایرانیوں کی معنی آفرینی اور لطافت بھی۔ ان میں یہودی دین کی کارفرمائیاں بھی تھیں، اور یعقوبی و نسطوری عیسائیوں کے عقاید و نظریات کی چھاپ بھی۔

اس پس منظر کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ علوم و فنون کے اس تاریخی ارتقاء و پیکار اور اجنبی افکار و تصورات کی اس ریل پیل اور تصادم میں عقاید و صفات کا پہلی سی سادگی پر قائم رہنا مشکل تھا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو واضح اور ممیز کیمپ ایک دوسرے کے مقابلہ میں جم گئے۔ ایک طرف سلف اور اہل سنت کی فوج ظفر موج اور دوسری طرف معتزلہ، جہمیہ اور متصوفین کا لشکر جرار۔

صفات و علم الکلام کے نئے گوشے معرض بحث میں آئے، مگر خصوصیت اور اہمیت سے جو مسئلہ مابہ النزاع ٹھہرا اور جس نے ہمارے ادبیات و الہیات کے دھاروں کو نئی سمتیں بخشیں وہ یہ تھا کہ خدا و عالم کے درمیان تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے۔ سلف کہتے تھے کہ خدا نے اس عالم کو کتم عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ اس سے بائن، الگ تھلگ اور علو پذیر ہے۔

متصوفین اور بعض جہمیہ کا موقف یہ تھا کہ خدا و عالم میں تقسیم محض فرضی ہے۔ اور عالم و خلق دونوں میں جو فرق ہے وہ جوہر و حقیقت کا نہیں بلکہ تعین و اعتبار کا ہے۔ اس نظریہ کو وحدت الوجود کے اصطلاحی نام سے پکارا جاتا ہے۔

اس کی تشریح و وضاحت کے سلسلہ میں بایزید، حلاج، ابن عربی، ابن سبعین، تلمسانی ، ابن الفارض ، اور رومی نے جس جوش اور ایثار کا ثبوت دیا اور جس دلآویز انداز و اسلوب کو اختیار کیا اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ رومی اور ابن عربی ان سب میں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ رومی نے کس کس ڈھنگ سے اس کی تشریح کی اور کس کس ہنر مندانہ سلیقے سے بزم استدلال سجائی۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے۔ ہمیں فی الحال ابن عربی سے تعرض کرنا ہے۔ اور وہ بھی صرف ان دلائل کی حد تک جن پر اس کے نظریہ وحدت الوجود کی بنیاد ہے۔ اس کے فن کارانہ معجزات اور وہ عارفانہ ذوق جس نے فتوحات اور فصوص کی شکل اختیار کی ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہیں۔

آراستہ پیراستہ ہو سکتی ہے ؟ ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے ۔ دریا اور موج میں جو فرق ہے اس کی نوعیت کیا ہے ؟ کیا ان میں فرق حقیقت و جوہر کا ہے یا اعتبار اور نقطۂ نظر کا ؟
ظاہر ہے کہ ان کا جوہر ایک ہے ۔ ان کی حقیقت و فطرت ایک ہے ۔ اور فرق محض سطح و نقطۂ نظر کا ہے ۔ بعینہ یہی حال وجود مطلق اور وجود مقید کا ہے ۔ کائنات پر اگر سرسری نظر ڈالیے یا تقیید و تعین کے پیمانوں کے لحاظ سے غور کیجیے تو بلاشبہ یہ مخلوق ہے ، حادث ہے ، عارضی ہے ۔ فانی ہے اور اخلاق وطبیعت کے تقاضوں کی پابند و مکلف ہے ۔ لیکن اس تقیید کی تہہ میں جو دریائے وجود جاری و ساری ہے اس پر غور کیجیے تو پھر دونوں کی حقیقت و جوہر میں یکسر اتحاد نظر آئے گا ۔ اور اختلاف و ثنویت کے امتیازات کلیتہً مٹتے ہوئے دکھائی دیں گے ۔
یہ ہے ابن عربی کے افکار کی تلخیص ۔ اور مسئلہ وحدت الوجود کی مختصر تشریح ۔
اعیان ثابتہ اور وجود مطلق کے نظریہ پر علامہ ابن تیمیہ نے منقول و معقول دونوں پہلوؤں سے بحث کی ہے ۔ ہم صرف معقولات کی حد تک ان کے اعتراضات کو پیش کرتے ہیں ۔ منقولات کی بحث ہمارے موضوع سے متعلق نہیں ۔ اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے تین بنیادی اعتراض ہیں :

۱ ۔ اعیان ثابتہ کی اصطلاح غلط فہمی پیدا کرنے والی ہے ۔ اس کے بجائے علم الٰہی کی زد میں آنے والی چیزوں کو ہمیں مدرکات علم الٰہی سے تعبیر کرنا چاہیے ۔ ان کے بارہ میں یہ کہنا کہ یہ علی الاطلاق وجود کے متقاضی ہیں صحیح نہیں ۔ کیونکہ مدرکات کی پھر دو قسمیں ہیں ۔ ممکنات جنہیں علم الٰہی کے مطابق کسوتِ وجود میں جلوہ گر ہونا ہے ۔ اور ممتنعات جیسے شریک باری ، جبل یاقوت ، سیماب کا سمندر ، سونے میں ڈھلا ہوا انسان ، یا پتھر کا مضبوط اور استوار گھوڑا وغیرہ کہ یہ سب چیزیں اگرچہ علم و ادراک کی گرفت میں آسکتی ہیں مگر کبھی بھی اقلیم وجود میں قدم دھرنے والی نہیں ۔ اس بنا پر اعیان یا صور مدرکہ کو علی الاطلاق کائنات کی اصل و سرچشمہ قرار دینا غلط ہوا ۔ مدرکات پر ان کی صحیح اور منطقی صورت پر نظر ڈالیے تو ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ خارج میں جو جو شی اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی بدولت پیدا ہونے والی ہے یا جس جس انداز اور نہج سے اللہ تعالیٰ یہ بزم کون سجانا چاہتا ہے اس کا اس کو پہلے سے اندازہ ہے ۔ ان مدرکات کے بارہ میں یہ فرض کرنا کہ مستقل بالذات حقائق ہیں جو خاص انداز کی تخلیق کے متقاضی ہیں ۔ اور اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ انہیں

دونوں کو بالکل ہی دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دے بلکہ یہ فرق تعلق ورشتہ کی ایسی نوعیت اختیار کر لیتا ہے جو جلوہ فرما صفت اور نفس تجلی میں ہے۔

فرق کی یہ نوعیت اعتباری ہے۔ ظاہری حیثیت سے دیکھیے تو بلاشبہ یہ عالم صفت وجود سے متصف ہے اور اس پر پوری طرح طبیعت، شریعت، اخلاق اور سوسائٹی کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن ذرا گہرائی میں جایئے اور اس کی حقیقت وجوہر پر نظر ڈالیے تو یہ سراسر علم الٰہی کا ایک پرتو، انعکاس اور ظل ہے۔ جو تقاضائے صفت سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ اور علم ازلی کے بالکل مطابق ہے۔ اور اس سے مختلف اور الگ کوئی شے نہیں۔ اس اعتبار سے خالق اور مخلوق میں دوئی اور ثنویت ختم ہو جاتی ہے اور یہ دونوں محض نقطۂ نظر کا اختلاف قرار پاتے ہیں۔

کائنات میں انسان اس تجلی کا مظہر اتم ہے۔

وجود مطلق سے وحدت الوجود پر استدلال کی نوعیت یہ ہے کہ ابن عربی کے نزدیک موجودات کی حقیقت یہ نہیں کہ ان میں کی ہر ہر شے اور ہر ہر جزئی اپنے وجود خاص کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ ہر ہر تعین اور ہر ہر تقیید کی تہہ میں ایک مطلق موجود (ABSOLUTE BEING) کارفرما ہے۔ یہ جوہر جو اس کا مفہوم ہے جس نے اس کو زندگی وبقا کی نعمتوں سے بہرہ مند کر رکھا ہے۔ دو لفظوں میں یوں کہیے یہ وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے یہ شے منصہ شہود پر آئی ہے۔ اور جس کی بدولت یہ برقرار رہتی ہے۔ اگر اس کی تہہ اور فطرت میں اس موجود مطلق کی کارفرمائیاں نہ ہوں تو سرے سے یہ وجود کا قالب ہی اختیار نہ کر سکے۔ اور منصۂ شہود ہی پر جلوہ گر نہ ہو سکے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ موجود مقید جسے ہم عالم آب وگل سے تعبیر کرتے ہیں دراصل وجود مطلق کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہے۔ اس کی ایک جنبش اظہار ہے جس نے اس تقیید وتعین کا پیراہن اختیار کر رکھا ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے دریا اور موج کی مثال نظر وبصر کے سامنے رکھیے۔ موج کیا ہے؟ دریا کا ایک اہتزاز وظہور۔ اس کا اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں۔ اگر اس کی تہہ میں دریا نہ ہو یا دریا ہو اور اس میں جنبش واہتزاز نہ ہو تو کیا موج کبھی سطح آب پر ابھر سکتی ہے؟

ٹھیک اسی طرح اگر موجود مطلق اپنے مرتبۂ اطلاق میں رہے اور از راہ کرم تقیید وتعین کی شکل اختیار نہ کرے تو کبھی یہ عالم آب وگل، اور رنگ ونکہت کی دنیا لباس وجود سے

خارج میں اس کا کوئی وجود پایا نہیں جاتا۔ یعنی اس عالم رنگ و بو میں جو کچھ بھی ہے بہرحال جزئی ہے۔ کلیات کو ذہن ان سے مستنبط کرتا ہے تاکہ افہام و تفہیم کی آسانیاں بہم پہنچا سکے۔

مثال کی روشنی میں یوں سمجھیے کہ مطلق انسان یا مطلق حیوان کا کوئی وجود نہیں۔ ہاں زید، بکر اور متعین گائے اور متعین بھیڑ کا وجود خارج میں البتہ پایا جاتا ہے۔

۲۔ اگر وجود مقید، وجود مطلق ہی کی ایک جلوہ گری ہے تو خالق و مخلوق میں فرق اعتباری ٹھہرا۔ اور اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ وحدت الوجود کے مسلمات کی روشنی میں صحیح ہونا چاہیے تو اس صورت میں تکلیفات شرعیہ کی کیا ضرورت رہے گی؟ اور نظام اخلاق و روحانیت کی کیا توجیہہ کی جائے گی؟

اس میں شبہ نہیں کہ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات اور تنقیدات میں خاصا وزن ہے اور کوئی شخص بھی ان کی فلسفیانہ ژرف نگاہی اور دینی بصیرت کو جھٹلا دینے کی پوزیشن میں نہیں۔ یقیناً نظریہ وحدت الوجود کی فلسفیانہ خطرناکیاں اتنی شدید ہیں کہ بظاہر کوئی بھی نظام اخلاق اس کا متحمل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے منطقی لوازم یہ چاہتے ہیں کہ ایک طرح کے جبر کو بہرحال تسلیم کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ خالق و مخلوق میں فرق اعتبار و نظر کا ہے۔ حقیقت و جوہر کا نہیں۔ اور یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ جن کو ماننے سے معرفت و ادراک یا ولایت و قطبیت کے ادنیٰ درجوں کا حصول تو کجا، نفس مذہب ہی کا ماننا دشوار ہو جاتا ہے۔

اس مسئلہ کا یہی وہ الحاد آفریں پہلو ہے جس کی بنا پر علامہ ابن تیمیہ کو لگی لپٹی رکھے بغیر کہنا پڑا:

ان ھؤلاء من جنس الکفار المنافقین المرتدین اتباع فرعون والقرامطة الباطنین۔

یہ لوگ بجنس کفار کے زمرہ میں شمار ہونے کے لائق ہیں یہ بدرجہ کے منافق ہیں، مرتد ہیں۔ انہیں فرعون کے اتباع قرار دینا چاہیے۔ یہ کھلے ہوئے قرامطہ یا باطنی ہیں۔

مگر ذرا ٹھہریے۔ زیر بحث مسئلہ کی نزاکت و پیچیدگی اس دو ٹوک فیصلہ کی متقاضی نہیں ہماری رائے میں تصویر کا یہ صرف ایک رخ ہے۔ اس کا ایک دوسرا رخ یا پہلو بھی ہے جو قطعی قابلِ لحاظ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صوفیاء کے نظریہ وحدت الوجود اور فلسفیانہ وحدت

حقائق اور انہیں صور کے مطابق کائنات کی تخلیق کرے، گھوڑے کے آگے گاڑی جوتنے کے مترادف ہے۔

۲۔ ان مدرکات کی حیثیت محض معدومات کی ہے کیونکہ مرتبۂ علمی میں کسی شے کا ہونا، ثبوت و کون کا ہم معنی نہیں۔ کیونکہ ثبوت و کون کا اطلاق ان معدومات پر اس وقت ہوگا جب انہیں قدرت الٰہی وجود بخشے گی۔ اور اس عالم رنگ و بو کا جزو قرار دے گی۔ اس سے پہلے نہیں۔ اس لیے کہ وہ صرف علیم ہی نہیں ہے کہ علم کے تقاضے اسے مجبور کرکے رہیں۔ مزید یا صاحب ارادہ بھی ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ چاہے تو ان معدومات کو موجودات سے بدل دے۔ اور نہ چاہے تو بدستور عدم و فنا کی تاریکیوں میں پڑا رہنے دے۔

۳۔ اعیانِ ثابتہ کو اگر براہِ راست موثر، خلاق اور کارفرما مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا اختیار سلب ہو جائے گا اور تمام تکلیفات شرعیہ و اخلاقیہ ختم ہو جائیں گی۔ اور ایسا ہمہ گیر جبر جاری و ساری ہوگا کہ انسان تو کیا خود مشیت ایزدی بھی جس کی گرفت سے بچ نہیں سکے گی۔ کیونکہ اس مفروضہ کی روشنی میں وہ تمام کفر اور ضلالتیں جو انسانی اعمال کی صورت میں ابھرنے والی ہیں اس لیے نہیں ابھریں گی کہ انسان نے اپنی قوتِ اختیار کا غلط استعمال کیا ہے اور اللہ ان کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ اس لیے ابھریں گی کہ اعیان ثابتہ کی صورت میں ہر ہر انسان کی تمام مضمرات عمل و کردار پہلے سے موجود و متحقق ہیں اور اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ ہر ہر انسان کو انہیں مضمرات عمل و کردار کی صورت میں جلوہ گر کرے۔ مزید براں اعیان ثابتہ کے استقلال کا مطلب یہ بھی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ غنی اور بے نیاز نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی ایک طرح کی احتیاج لیے ہوئے ہے۔

وجود مطلق پر علامہ کے دو اعتراض ہیں:

۱۔ وجود مطلق و مقید کی یہ تقسیم محض ذہن و فکر کی کرشمہ سازی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر شی اپنی ذات، اپنے عین تشخص اور اپنے ممیزات حسی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ اور کوئی شی بھی ان میں اس انداز کی نہیں جس کا اپنا علاحدہ وجود بھی ہو۔ اور وہ ان میں جاری و ساری بھی ہو۔ دراصل علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ نفس موجود، یا مطلق موجود جو تمام تقییدات سے معرا اور مجرد ہو محض ذہن و فکر کا انتزاع (ABSTRACTION) ہے۔ حقیقت و

ہیں اور جس کو اصل حیات اور مصدر زندگی گردانتے ہیں۔

اس سلسلہ میں صوفیاء کی ان عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے کہ جن سے اتحاد و حلول کی بو آتی ہے۔ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اپنے واردات محبت کی تشریح کریں اور یہ بتائیں کہ عشق والفت میں ایک مقام ذوق و وجدان کے اعتبار سے ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنے انا کو بھول جاتا ہے اور اس کے وسیع و بے کراں انا میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر حلاج کا پیمانۂ عرفان چھلک اٹھتا ہے اور اس کے منہ سے بے اختیار کلمۂ انا الحق نکل جاتا ہے۔ اس پر بھی حلاج کی احتیاط ملاحظہ ہو۔ وہ "انا الحق" تو کہتا ہے۔ مگر "الحق انا" نہیں کہتا۔ یعنی خدا کو محمول قرآن ہے۔ موضوع نہیں۔ یہی ابن عربی کا انداز ہے۔ وہ بھی اس احتیاط کو ملحوظ رکھتا ہے۔ یعنی انا ھو کہتا ہے ھو انا نہیں کہتا۔ اور اگر کہیں کہیں موضوع و محمول کا فرق قائم نہیں رہتا تو اس کو اظہار خیال کی مبالغہ آرائی سمجھنا چاہیے۔ اور سکر و مستی کا وہ مقام فرض کرنا چاہیے جہاں سالک و عارف اپنی ہستی کی کلیتہً نفی پر اتر آتا ہے اور سوا محبوب کی ذات بحت کے اور کسی چیز کا اقرار نہیں کرنا چاہتا۔ یہی وہ مقام اتصال ہے جو ذوق و عشق کی آخری سرحد ہے۔ جہاں ناسوت کے ڈانڈے لاہوت سے جا ملتے ہیں۔ جہاں من و تو کا حجاب یکسر اٹھ جاتا ہے اور یم و قطرہ یا ذرہ و خورشید کی تفریق مٹتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ عاشق صادق ابو نواس نے اپنی ایک لاجواب رباعی میں شاید اسی مقام کی نشاندہی کی ہے۔

رق الزجاج ورافت الخمر	وتشاکلا فتشابہ الامر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب بھی اسی نسبت سے لطیف ہو گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں۔ اور بات میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے۔

فکانما خمر ولا قدح	وکانما قدح ولا خمر

کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کا وجود ہی نہیں اور کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے قدح ہی قدح جلوہ فرما ہے اور شراب باقی نہیں جاتی۔

غرض یہ ہے کہ صوفیاء کے اقوال و تصریحات کو منطق و فلسفہ کی کسوٹیوں پر پرکھنے کے بجائے ذوق و وجدان کے معیاروں پر جانچنا چاہیے۔ کہ یہ اصحاب ذوق و وجدان ہیں اصحاب فکر و فلسفہ نہیں۔

میں بنیادی فرق ہے۔ فلسفیانہ وحدت الوجود تو بلاشبہ جبر کو مستلزم ہے۔ تکلیفات شرعیہ کے منافی ہے۔ اور خالق و مخلوق میں دوئی یا ثنویت کو ماننے کے لیے طیار نہیں۔ لیکن متصوفانہ وحدت الوجود کے تقاضے اس سے قطعی مختلف ہیں۔

مثلاً پہلے مسئلہ جبر ہی کو لیجیے۔ صوفیاء کے ہاں بالعموم اور ابن عربی کے بالخصوص اس کی حیثیت وہ نہیں جو لائبنیز (LEIBNITZ) یا دوسرے فلسفیوں کے ہاں ہے۔ صوفیاء جس چیز کو مانتے ہیں۔ اس کی حقیقت اس نکتہ نجا لغزا میں منحصر ہے کہ انسان میں خیر و صلاح، اور تقویٰ و پاکیزگی کا عنصر پایا جاتا ہے۔ یا کردار و سیرت کی جو بلندیاں محسوس ہوتی ہیں ان کا سرچشمہ چونکہ خدا کی ذات ہے اس لیے ان کو اسی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اپنی ذات کی طرف نہیں۔ اور جو برائیاں یا نقائص ہیں ان کی ذمہ داری براہ راست جسم یا تقیید جسدانی وحیوانی پر ڈال دی جائے۔ اللہ پر نہیں کہ اس کی ذات ہر طرح کے نقص و عیب سے پاک ہے۔ اور بدرجۂ مجبوری ان کا انتساب اگر خدا کی طرف کیا بھی جائے تو صرف تکوینیات کی وضاحت کے سلسلہ میں۔ شرعیات و اخلاقیات کے سلسلہ میں نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ان کے جبر کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ذوقِ محبت یہ گوارا نہیں کرتا کہ محبوب تو اس ذات کو مانیں جس میں جمال و جلال کی تمام خوبیاں جمع ہیں اور حسنات کو اپنی طرف منسوب کریں۔ اسی طرح ان کی غیرتِ الفت اس الزام کی متحمل بھی نہیں ہو سکتی کہ برائی یا شر کو اس کی تخلیق قرار دیں جو ہمہ خیر، ہمہ خوبی اور ہمہ جمال ہے۔

خالق و مخلوق میں اتحاد کے سلسلہ میں بھی ان کے افکار کی ذوقی تشریح کو دراصل درخور اعتنار سمجھنا چاہیے۔ اور خواہ مخواہ فلسفیانہ لوازم کو زیر بحث نہیں لانا چاہیے۔ کیونکہ ان لوگوں کا تعلق فلسفہ و منطق سے اتنا گہرا نہیں ہے جتنا ذوق و وجدان سے ہے۔ ان علوم اور مصطلحات کو تو یہ حضرات صرف افہام و تفہیم کی غرض سے استعمال کرتے ہیں۔ اصل مقصد ان کا اپنے اذواق و امیال کی تشریح ہے۔ جس طرح حسنات اور کردار و عمل کی خوبیوں کو یہ اپنی طرف منسوب نہیں کرتے، اسی طرح ان کا ذوقِ عبودیت اس کفر پر مطمئن نہیں ہوپاتا کہ مادہ یا یہ عالم کون مستقل وجود رکھتا ہے۔ یا اس کا حسن اور نکھار، اس کی دلآویزی اور رنگا رنگی، اس کی اپنی فطرت و طبیعت کا نتیجہ ہے۔ اس کے برعکس ان کا یہ کہنا ہے کہ مادہ کی یہ تمام رنگینیاں اور گلستانِ حیات کی یہ تمام رنگ و نکہت، دراصل، فیض و انعکاس ہے، اس محبوب کی ادا ئے رنگین کا جس کو خدا کے نام سے پکارتے

گویا ایک آرٹسٹ کے نقطۂ نگاہ سے اس کائنات پر نظر ڈالیے تو کہنا پڑے گا کہ جتنا بھر ایک خلاق اپنی تخلیقات میں موجود ہوتا ہے، اس سے کہیں زیادہ وہ پروردگار اپنی تخلیقات میں جلوہ گر ہے جس نے اس رنگ و نکہت کی دنیا کو ترتیب دیا ہے۔ کیونکہ تخلیقات اور خالق میں مکمل جدائی، علاحدگی اور اجنبیت ایسی شے ہے کہ جس کی فن کے لحاظ سے کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

دوسرے نکتہ پر ربوبیت کے مفہوم کی روشنی میں غور کیجیے۔ ربوبیت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر شے کے مضمرات ارتقار کو نہ صرف جانتا ہے بلکہ ان مضمرات کی تکمیل و اظہار کے درپے بھی ہے۔ یہ مفہوم منطقی طور پر تین چیزوں کو مستلزم ہے:

۱۔ کامل علم
۲۔ کامل محبت اور
۳۔ مخلوقات کے ساتھ کامل اتصال و تعلق۔

کامل علم اس لیے کہ اس کے بغیر، ایک چیز میں جو پنہاں صلاحیتیں اور مضمر امکانات ہیں ان کو اجاگر ہی نہیں کیا جا سکتا۔

کامل محبت اس بنا پر کہ صرف علم تخلیق اشیار کے لیے کافی علت قرار نہیں پا سکتا۔

اور مخلوقات کے ساتھ کامل اتصال اس وجہ سے کہ وہ نگرانی جو تمام اشیار کے لیے ہم جاری و ساری محسوس کرتے ہیں۔ وہ حفظ و صیانت جو تمام چیزوں کی ترقی میں براہ راست ممد و معاون ہے اور نشو و ارتقار کی وہ نزاکتیں جو قریب ترین رشتہ و تعلق کی متقاضی ہیں اس کے بغیر متحقق ہی نہیں ہو سکتیں۔ اور یہی وہ اتصال و تعلق ہے جس کی طرف عارف رومی نے اس شعر میں اشارہ کیا ہے:

اتصال بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

ایسا خدا جو کائنات میں جاری و ساری ہے، جو ہر ہر شی سے ایک طرح کا قریبی تعلق رکھتا ہے، یا ہر ہر شی کی رگ وجود سے متصل ہے۔ بائن ان معنوں میں ہے کہ اس اتصال بے تکیف سے جو عام اشیار کی زندگی کے لیے ضروری ہے، خود اس کی ذات متاثر نہیں ہوتی۔ اور ہر ہر مکان میں، اور ہر ہر شی میں پنہاں و مستور رہنے کے باوجود اس کی ذات بالا و بلند ہی رہتی ہے۔

یہ ہے جاری و ساری خدا اور بائن عن الخلق خدا میں تطبیق کی صورت۔

ذوق وعشق کی ان بحثوں سے قطع نظر سوال یہ ہے کہ کیا وحدت الوجود کا کوئی فلسفیانہ محمل بھی ہے؟ اور سلف کے سیدھے سادے عقیدۂ توحید اور اس پیچیدہ نظریہ میں تطبیق کی بھی کوئی صورت نکل سکتی ہے؟ ہمارا موقف یہ ہے کہ نکل سکتی ہے۔ تفصیل کے لیے الگ الگ ان دو نکات پر غور کیجیے (۱) کیا ایک آرٹسٹ کی طرح خدا اپنی تخلیقات میں جلوہ گر نہیں، اور (۲) کیا ہر ہر شئی میں جاری وساری خدا اور بائن عن الخلق خدا میں فی الحقیقت کوئی تضاد پایا جاتا ہے؟

پہلے نکتہ پر غور کرنے سے پیشتر آرٹسٹ کا مفہوم سمجھ لیجیے۔ سچا آرٹسٹ وہ ہے جو اپنی تخلیقات میں اپنے شعور و ذوق، اور اپنی انفرادیت کو کامیابی سے اجاگر کر سکے۔ جو اپنے فکری وشعوری ایغو کو اس طرح اپنی تصویروں، نغموں اور مجسموں میں کھپا سکے کہ وہ بول بول کر اور چیخ چیخ کر اس کی تخلیقی خصوصیات کا اعلان کر سکیں۔ اور دیکھنے اور سننے والے کو بتا سکیں کہ ان میں کس کی روح منعکس ہے کس کا شعور اور وجدان جلوہ گر ہے اور ان کو کس کے دستِ ہنرمند نے ترتیب دیا ہے۔ یعنی اگر ایک نغمہ میں ایک مغنی اپنی تمامتر ذہنی وشعوری کیفیات کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ ایک تصویر اور نقش میں ایک مصور کا اپنا ہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ اور ایک مجسمہ میں حسن و رعنائی کی وہی ادا ہائے دلستاں منعکس ہو سکتی ہیں جو خود مجسمہ ساز کے فکر وشعور میں منعکس ہوں تو کیا اللہ تعالیٰ کی تخلیقات میں اس کے اپنے ہی رنگ کی جھلک نہ ہو گی، اور اس کے بنائے ہوئے عالم میں اس کے اپنے ہی جمالِ جہاں آرا، کی کرشمہ سازیاں نہ پائی جائیں گی۔

اگر ایک آرٹسٹ اپنی تخلیقات میں موجود و متحقق ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ جو سب سے بڑا آرٹسٹ (مصور) ہے، اپنی تصویروں میں کیوں موجود و متحقق نہ ہو گا؟

تخلیق وخالق میں رشتہ وتعلق کی اسی بنیاد پر قرآن میں شمس وقمر زمین وآسمان کو، دریاؤں اور پہاڑوں کو "آیات" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ حسن وجمال اور عقل وحکمت کا یہ مرقع جسے ہم اس عالم مادی سے تعبیر کرتے ہیں اپنے خلاق اور بنانے والے پر دلالت کناں ہے۔ چاروں طرف پھیلی ہوئی زمین بتاتی ہے کہ اس کو کس نے ہمارے پاؤں تلے بچھایا۔ یہ آسمان بتاتا ہے کہ کس نے اس ردائے زنگار کو ہمارے سروں پر تانا۔ اس طرح پہاڑوں کی بلندی، دریاؤں اور نہروں کی روانی بتاتی ہے کہ یہ کس کی طبعِ فیاض کا نتیجہ ہیں؟

شاہد حسین رزاقی

# انڈونیشیا میں قومی بیداری کا آغاز

ایشیا کے دوسرے محکوم ممالک کی طرح انڈونیشیا میں بھی قومی تحریک وسیع پیمانے اور منظم طور پر بیسویں صدی کے آغاز میں شروع ہوئی۔ ۱۹۰۵ء ایشیا کی تاریخ میں ایک انقلاب آفریں سال ہے اور اس کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ اس سال جاپان نے روس کو جنگ میں شکست دی۔ اور اس شکست سے ایک طرف تو مغرب کے سامراجی ممالک کے وقار پر بڑی کاری ضرب لگی اور دوسری طرف ایشیا کے محکوم ممالک میں یہ احساس پیدا ہو گیا کہ مغربی استعمار کا طلسم ناقابلِ شکست نہیں ہے۔ چنانچہ مختلف ممالک میں یہ احساس قومی تحریکات کی شکل میں ظاہر ہوا اور مغربی اقوام کے محکوم ممالک اپنی کھوئی ہوئی آزادی کو دوبارہ حاصل کرنے کی جد و جہد کرنے لگے۔ چنانچہ مشرق کے دوسرے محکوم ملکوں کی طرح انڈونیشیا میں بھی حصولِ آزادی کا جذبہ ترقی کرنے لگا۔ اور یہ دور آزادی کی جد و جہد کے لیے بڑا سازگار تھا۔ ولندیزی عہدِ حکومت میں انڈونیشیا کے تمام جزائر ولندیزیوں کے اقتدار کے تحت متحد ہو کر قریب تر آ گئے تھے۔ اسلام کا ہمہ گیر اور مستحکم رشتہ ان میں پہلے سے موجود تھا۔ سیاسی اتحاد اور رسل و رسائل کی سہولتوں نے ان کو اور زیادہ متحد کر دیا۔ اور سیاسی فہم و فراست رکھنے والے لوگوں میں ایک ملک اور ایک قوم کی شکل میں متحد ہو کر جد و جہد کرنے کا خیال پیدا ہونے لگا۔ ان کے اس سیاسی شعور کو گرد و پیش کے حالات نے قوی تر بنا دیا۔ انڈونیشیا سے قریب بعض ممالک میں قومی بیداری پیدا ہو چکی تھی۔ فلپائن میں آزادی کی تحریک جاری تھی۔ جاپان کی حیرت انگیز ترقی ہر مشرقی ملک کے لیے حوصلہ افزا اور سبق آموز تھی۔ چین جمہوری انقلاب کے لیے جد و جہد کر رہا تھا۔ اور ہندوستان میں سیاسی بیداری پھیل رہی تھی۔

**تحریکِ احیاءِ اسلامی کا اثر** مشرقِ وسطیٰ کے مسلم ممالک میں سید جمال الدین افغانی نے ایک نئے انقلابی دور کا آغاز کر دیا تھا۔ اور ترکی، ایران اور مصر میں مطلق العنانی اور سامراج کی جڑیں کھوکھلی ہو رہی تھیں۔ افغانی کی تحریک کے علمبردار حریت،

اس کے برعکس اگر خدا کو اس طرح بائن من الخلق مانا جائے کہ مخلوق کے ساتھ رشتہ و تعلق کی یہ قریبی نسبتیں نہ رہیں تو اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ عالم تخلیق کے بعد آپ سے آپ نشو و ارتقا کی جانب رواں دواں ہے۔

اس میں دو حسب ذیل قباحتیں ہیں:

۱۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو قطعی فارغ و معطل فرض کرنا پڑے گا حالانکہ دوام فعل اس کا متقاضی نہیں۔

۲۔ عالم کے متعلق یہ رائے قائم کرنا پڑے گی کہ یہ خدا سے مستغنی رہ کر بھی نشو و ارتقا کی منزلیں طے کر سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں قابل قبول نہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جاری و ساری رہنے کا عقیدہ ہی صحیح عقیدہ ٹھہرا۔

---

کی اشاعت کریں۔ اور اہل انڈونیشیا میں قومی احساس، سیاسی شعور اور قومی آزادی کا جذبہ پیدا کر کے ولندیزی سامراج کی غلامی سے نجات حاصل کریں۔ ان مقاصد کے لیے انڈونیشی طلبا نے رفتہ رفتہ ہالینڈ میں بھی قومی آزادی کی جدوجہد شروع کر دی اور جب وطن واپس ہوئے تو قومیت اور آزادی کی اساس پر کئی تحریکیں چلانے لگے۔ انڈونیشی خود سرمایہ دار نہ تھے۔ لیکن ان کو سیاسی اور معاشی غلامی کی زنجیروں میں جکڑنے والے ولندیزی اور ان کے کارندے چینی سرمایہ دار تھے۔ اور ان کی یہ سرمایہ داری انڈونیشی عوام کا مکمل استحصال کر رہی تھی۔ چنانچہ قدرتی طور پر تعلیم یافتہ اور حساس انڈونیشی نوجوانوں میں سرمایہ داری کے خلاف شدید جذبہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور یہی سبب ہے کہ وہ مغرب کی اشتراکی تحریکوں سے بہت متاثر ہوئے، اور اشتراکیت کو ولندیزی سامراج اور سرمایہ داری کی جڑیں کاٹنے کا ایک کارگر حربہ سمجھ کر قبول کر لیا۔ اس طرح ولندیزیوں کی تدبیریں الٹی ہو گئیں۔ اہل انڈونیشیا میں بین الاسلامی تحریک جن اسباب کے تحت مقبول ہوئی تھی وہ برقرار رہے اور یہ تحریک بھی بدستور جاری رہی۔ لیکن اس کو ختم کرنے کے لیے ولندیزیوں نے جو تدبیر اختیار کی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انڈونیشیا کی تحریک آزادی میں نوجوان لیڈروں کا وہ گروہ بھی نمایاں حصہ لینے لگا جو ولندیزیوں کی سیاست کاری کا جواب خود ان کے سیاسی حربوں سے دینے لگا تھا۔

**ولندیزی پالیسی کا ردِ عمل**

انڈونیشیا میں ولندیزیوں کی غیر دانشمندانہ پالیسی عام بے چینی کا سب سے بڑا سبب تھی۔ انڈونیشی محبانِ وطن شدت سے یہ محسوس کر رہے تھے کہ ولندیزی حکومت ان کے ملک اور قوم کو ہر طرح سے تباہ و برباد کر رہی ہے۔ یورپی سرمایہ داروں کے وسیع کاروبار انڈونیشی مزدوروں کی ادنیٰ اجرت، جبری کاشت کے تباہ کن نظام، افلاس زدہ کاشت کاروں کی اپنی زمینوں سے محرومی، چینی ساہوکاروں کی تباہ کاری، خارجی تجارت پر ولندیزیوں اور داخلی تجارت پر چینیوں کی مکمل اجارہ داری، بھاری محاصل اور بیگار کی وجہ سے اہلِ ملک کی معاشی حالت تباہ ہو گئی ہے۔ ولندیزی نظامِ حکومت کی مطلق العنانی، گورنر جنرل اور دوسرے عہدہ داروں کے لامحدود اختیارات، ریاستی حکمرانوں کی سرپرستی، نئے امراء کی خود غرضی، اور سیاسی حقوق اور سرکاری ملازمتوں سے انڈونیشیوں کی محرومی نے سیاسی ترقی کے دروازے بند کر دیے ہیں۔ ولندیزیوں اور انڈونیشیوں کے لیے جداگانہ

جمہوریت اور اسلامی احیاء کا درس دے کر ہر ملک کے مسلمانوں میں قومی اور دینی بیداری پیدا کر رہے تھے۔ انڈونیشی مسلمان بڑی تعداد میں حج اور تعلیم کے لیے مکہ جاتے تھے۔ وہاں وہ دوسرے ممالک کے مسلمانوں سے ملتے تھے۔ اور اسلامی دنیا کی تحریکوں سے آگاہ اور متاثر ہو کر وطن واپس آتے تھے۔ پھر اپنے ملک میں ان خیالات اور نظریات کی اشاعت کرتے تھے جن کو دوسرے ملکوں کے مسلمانوں نے قبول کر لیا تھا۔ انڈونیشیا میں دینی درسگاہیں بڑی تعداد میں تھیں اور ان میں تعلیم دینے کے لیے مصری استاد بلائے جاتے تھے۔ یہ استاد ازہر کے تعلیم یافتہ ہوتے تھے۔ اور اس زمانہ میں جامعہ ازہر کے استاد اور طلباء جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کی تحریکوں کے پُرجوش مبلغ تھے۔ چنانچہ ان مصری استادوں نے انڈونیشیا کے دینی اداروں میں بھی حریت، جمہوریت اور احیاء اسلامی کی تحریک پھیلا دی تھی۔ انڈونیشی طلباء بھی جامعہ ازہر میں تعلیم حاصل کرنے کے لیے مصر جاتے تھے۔ اور یہ دیکھتے تھے کہ نہ صرف ازہر بلکہ پورے مصر پر جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ کے نظریات چھائے ہوئے ہیں۔ اور یہ لوگ سامراج اور مطلق العنانی کو ختم کرنے اور اسلامی تعلیمات کی اساس پر عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق ایک ترقی پذیر نظام تشکیل دینے کی جدوجہد کر رہے ہیں تو وہ اس کا گہرا اثر قبول کر لیتے تھے اور جب انڈونیشیا واپس ہوتے تو اپنے وطن میں بھی اسلامی دنیا کے نئے رجحانات کی اشاعت کرنے لگتے تھے۔ اس طرح بیداری کی وہ تحریک جو مصر، ترکی، ایران اور تمام عرب ممالک میں براہِ راست پھیل گئی تھی اور جو ہندوستان اور دوسرے ممالک کے مسلمانوں کو بھی متاثر کر چکی تھی رفتہ رفتہ انڈونیشیا میں بھی پھیلنے لگی۔

**مغربی تحریکوں کے اثرات** | اتحادِ اسلامی کی تحریک سے ولندیزی بہت خوفزدہ تھے اور انڈونیشیا کو اس تحریک سے محفوظ رکھنے کے لیے انہوں نے مغربی نظریۂ قومیت کی اشاعت کرنے اور مغربی تعلیم کو ترقی دینے کی تدابیر اختیار کیں۔ چنانچہ انڈونیشی امراء کو یہ ترغیب دی گئی کہ وہ اپنے لڑکوں کو اعلیٰ تعلیم کے لیے مصر یا ترکی کے بجائے ہالینڈ بھیجا کریں۔ لیکن یہ طلباء جب ہالینڈ گئے تو یورپ کے جمہوری اور اشتراکی تصورات، مخالفِ سامراج نظریات، مغربی تصورِ قومیت اور مختلف ممالک کی قومی تحریکات سے بخوبی واقف ہو گئے۔ چنانچہ ان کے دل میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ وہ اپنے ملک میں بھی ان تحریکوں

جائے۔ چنانچہ اس خطرہ کے انسداد کے لیے ایک موثر پروگرام بنایا گیا اور اس پر عمل ہونے لگا۔ مسجدوں، خانقاہوں، مدرسوں اور ہر قسم کی محفلوں میں جہاں کہیں بھی مسلمان جمع ہوتے ان کو حکومت کی مذہبی پالیسی کے خطرات سے آگاہ کیا جاتا اور اس کے انسداد کے لیے مسلمانوں کے منظم اور متحد ہونے کی ضرورت واضح کی جاتی۔ اس مہم کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے ہر طبقہ میں اسلام کی حفاظت کرنے کا جذبہ پیدا ہوگیا اور اس نے اتنی ترقی کرلی کہ آخر کار اسی بنیاد پر انڈونیشیا میں بڑی اہم اور ملک گیر تحریکیں شروع کی گئیں۔ ملک کی سب سے بڑی اور بااثر جماعتوں نے اسلامی نظام حیات کی تجدید کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ اور اس مقصد کی حامل جماعتوں نے جو سیاسی بیداری پیدا کر دی اس سے انڈونیشیا کی تاریخ میں قومی آزادی کی جدوجہد کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اور آخر کار انڈونیشی رہنما اپنے ملک کو ولندیزی سامراج سے آزاد کرانے میں کامیاب ہوئے۔

## جدید قومی تحریک کا آغاز

ولندیزیوں کے خلاف جاوا اور سماترہ میں مجاہدین کی زبردست تحریک شروع ہوئی تھی جو ایک صدی سے زیادہ جاری رہی۔ لیکن اس کی ناکامی نے انڈونیشی محبانِ وطن کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ موجودہ حالات میں محض تلوار کے زور سے ولندیزیوں کو نکالنا ممکن نہیں۔ آزادی کے راستہ میں حائل مشکلات اور انڈونیشیا کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جب تک ساری قوم متحد نہ ہو جائے اور عوام کے دلوں میں بھی حصولِ آزادی کا جذبہ پوری طرح بیدار نہ ہو جائے اور وہ حصولِ مقصد کے لیے منظم طور پر جدوجہد نہ کریں ولندیزی تسلط سے نجات ملنا ممکن نہیں۔ لیکن سوال یہ تھا کہ قوم میں اتحاد و بیداری اور تنظیم پیدا کرنے کی کیا شکل اختیار کی جائے۔ سیاسی جدوجہد بڑی موثر تدبیر ہو سکتی تھی۔ لیکن انڈونیشیوں کے لیے یہ راستہ بند تھا۔ ۱۸۵۴ء کے قانون نے انڈونیشیا میں سیاسی جماعتوں کا قیام ممنوع قرار دیا تھا اور ولندیزی ہر اس تحریک اور ادارہ کو بڑی سختی سے کچل دیتے تھے جس میں سیاست کا ذرا بھی شائبہ ہوتا تھا۔ ان دشوار حالات میں بڑے غور و فکر کے بعد محبانِ وطن اس نتیجے پر پہنچے کہ عوام میں قومی اور سیاسی شعور پیدا کرنے اور اس کو ترقی دے کر ولندیزی سامراج کی غلامی سے آزاد ہونے کا موثر ترین ذریعہ تعلیم اور تنظیم ہے۔

عدالتوں کے قیام اور دونوں کے لیے قانون اور سزاؤں میں امتیاز نے انصاف اور قانونی مساوات کا گلا گھونٹ دیا ہے۔ ولندیزیوں اور انڈونیشیوں کے درمیان معاشی تفریق نے اہلِ ملک میں احساسِ کمتری پیدا کر دیا ہے۔ تعلیم سے اہلِ ملک کی محرومی نے حالات کو بہتر بنانے کے امکانات مسدود کر دیے ہیں اور حکومت کی سرپرستی میں اور سیاسی مقاصد کے تحت عیسائیت کی تبلیغ نے مذہبی اختلاف و انتشار کے دروازے کھول دیے ہیں۔ ولندیزی حکومت کی اس پالیسی کے تباہ کن نتائج سے انڈونیشیا کے تمام جزائر متاثر ہوئے تھے۔ اس لیے ولندیزی سامراج سے نجات حاصل کرنے کا جذبہ بھی ہر جگہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور ولندیزیوں کے خلاف اس مشترکہ جذبہ سے بھی قومی تحریک کو ملک گیر بنانے میں بڑی مدد ملی۔

## ولندیزیوں کی مذہبی پالیسی کا اثر

انڈونیشی رہنماؤں کے نزدیک سب سے زیادہ خطرناک ولندیزیوں کی مذہبی پالیسی تھی۔ انڈونیشیا میں مسلمانوں کی تعداد ۹۰ فی صدی سے زیادہ ہے۔ اور انڈونیشی رہنما یہ خوب جانتے تھے کہ انڈونیشیا میں سیاسی بیداری اور اتحاد پیدا کرنے کا ذریعہ صرف اسلام ہے۔ کیونکہ یہی وہ رشتہ ہے جو ہزاروں میل کے رقبے میں بکھرے ہوئے جزائر کے باشندوں کو متحد کر کے ان میں مرکزیت پیدا کر سکتا ہے لیکن ولندیزیوں نے انڈونیشیا پر اپنی گرفت کو دائمی بنانے کے لیے عیسائیت کی تبلیغ و سرپرستی کی جو پالیسی اختیار کی ہے وہ اسلامی رشتے کو توڑ کر دینی اور معاشرتی انتشار پیدا کرنے کا ذریعہ بن جائے گی۔ ولندیزی اپنی مذہبی پالیسی پر بہت عرصہ سے عمل کر رہے تھے اور اہلِ انڈونیشیا اس کے خطرناک نتائج دیکھ رہے تھے۔ چنانچہ ۱۹۱۰ء میں جب ہالینڈ میں برسرِ اقتدار کیتھولک پارٹی نے یہ اعلان کیا کہ ولندیزی حکومت انڈونیشیا میں عیسائیت کی تبلیغ کرنے والوں کی پوری امداد کرے گی اور نئے عیسائیوں کو زیادہ سے زیادہ مراعات دے گی تو انڈونیشی رہنماؤں نے اپنے مذہب اور وطن کے لیے شدید ترین خطرہ محسوس کیا اور اس سے محفوظ رہنے کی تدبیریں سوچنے لگے۔ اس سال یہ لوگ جب حج کے لیے مکہ گئے تو وہاں دوسرے ممالک کے ممتاز مسلمانوں سے مشورہ کیا اور آخر کار یہ طے ہوا کہ انڈونیشیا میں عیسائیت کی اشاعت کو ہر ممکن طریقہ سے روکا جائے اور ولندیزیوں کی اس پالیسی سے اسلام اور مسلمانوں کو جو خطرہ پیدا ہو گیا ہے اس سے انڈونیشی عوام کو آگاہ کر کے ان میں قومی اتحاد اور سیاسی بیداری پیدا کی

حصہ لینے لگے۔ سوتومو ولندیزی سامراج کے بڑے مخالف تھے اور آگے چل کر انہوں نے ایک جماعت قائم کر کے ولندیزیوں کے خلاف تحریک چلائی اور قید و بند کی سختیاں بھی برداشت کیں۔ لیکن اپنے مقصد پر ثابت قدمی سے جمے رہے اور عوام میں سیاسی بیداری پیدا کرنے کے لیے آخر وقت تک کام کرتے رہے۔

## بودی اوتومو

وحی الدین نے سوتومو کے تعاون سے میڈیکل اسکول کے طلباء کو منظم کیا اور ۲۰ رمئی ۱۹۰۸ء کو بودی اوتومو (BOEDI OETOMO) کے نام سے ایک جماعت قائم کی جس کو انڈونیشیا کی قومی بیداری کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہوگئی۔ بودی اوتومو (حیاتِ عالیہ) کے قیام سے انڈونیشیا میں منظم قومی تحریک کا آغاز ہوگیا۔ اسی سال اکتوبر میں جوگجا کارتا میں اس جماعت کی پہلی کانفرنس منعقد ہوئی جس میں وحی الدین اس کے صدر اور سوتومو سکریٹری بنائے گئے۔ چونکہ سیاسی جماعتوں کا قیام قانوناً ممنوع تھا اس لیے یہ واضح کر دیا گیا کہ یہ جماعت غیر سیاسی ہے اور اس کا بنیادی مقصد تعلیم کی اشاعت ہے۔

**بنیادی مقاصد** بودی اوتومو کی کانفرنس میں ایک لائحۂ عمل مرتب کیا گیا اور جماعت کے بنیادی مقاصد یہ قرار دیے گئے:

۱۔ جہالت کو دور کرنے کے لیے سارے ملک میں تعلیم کی اشاعت کرنا۔
۲۔ دیہاتوں میں تعلیم کی اشاعت کے لیے استادوں کا انتظام کرنا اور اسکولوں کے واسطے عمارتیں وغیرہ فراہم کرنا۔
۳۔ عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دینا۔
۴۔ ذہین طلباء کو دوسرے ممالک میں اعلیٰ تعلیم دلانے کا انتظام کرنا۔
۵۔ جگہ جگہ جلسے کر کے عوام پر تعلیم کی اہمیت اور ضرورت کو واضح کرنا۔
۶۔ اہلِ ملک میں قومی خدمت اور ترقی کرنے کا جذبہ پیدا کرنا۔
۷۔ انڈونیشی عوام کے دل سے احساسِ کمتری دور کر کے ان میں خود اعتمادی اور خودداری پیدا کرنا، اور

## حاجی وحی الدین

ان محبانِ وطن میں سب سے ممتاز حاجی وحی الدین سوڈیرو ہوسوڈ جو انڈونیشیا کی جدید قومی تحریک کے پہلے رہنما سمجھے جاتے ہیں ۱۸۵۷ء میں جوگجاکارتا میں پیدا ہوئے تھے اور ان کا تعلق ایک دولت مند اور ممتا سے تھا۔ وہ بڑے ذہین اور حساس تھے۔ ثانوی تعلیم مکمل کرنے کے بعد انہوں ۔ کی تعلیم حاصل کی اور جب اس پیشہ میں داخل ہوئے تو بڑی کامیابی اور شہرت حاصل کیا ولندیزیوں پر بھی ان کا کافی اثر ہو گیا۔ وحی الدین کے دل میں اسلام اور وطن کی محبت قوم کی تباہی، جہالت، اور افلاس سے وہ بہت متاثر ہوئے تھے اور اس کو اس سے نکالنے کی تدبیریں سوچا کرتے تھے۔ آخر کار وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ موجودہ حالات کی سب سے بڑی ضرورت تعلیم کی اشاعت ہے۔ چنانچہ اپنی شہرت اور اثرات سے انہوں نے اشاعت تعلیم کی ایک وسیع تحریک شروع کرنے کا فیصلہ کیا اور ولندیزی حکومت کے سامنے دیہی ترقی اور اشاعتِ تعلیم کی تجاویز پیش کیں۔ لیکن ولندیزیوں نے قبول نہ کیا۔ آخر کار انہوں نے خود یہ کام شروع کر دیا۔ معاشرتی اصلاح، معاشی ترقی اور تعا کے بارے میں اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے انہوں نے ایک رسالہ "اطلاعات کیا۔ اور عوام تک اپنے ان خیالات کو پہنچانے کے لیے انہوں نے ۱۹۰۲ء میں پور۔ دورہ کر کے بے شمار جلسوں میں تعلیم کی اہمیت اور معاشرتی اصلاح اور اقتصادی ضرورت واضح کی۔ لیکن عوام کی حالت اس قدر پست تھی کہ انہوں نے اس پر عمل؛

## راڈن سوتومو

عوام کا یہ حال دیکھ کر وحی الدین نے یہ طے کیا کہ پہلے وہ تعلیم یافتہ طبقہ خیالات کی اشاعت کریں اور پھر ان کے ذریعہ یہ خیالات عوا پہنچائیں۔ چنانچہ وہ نوجوان اور تعلیم یافتہ لوگوں کو منظم کر کے ان میں قومی خدمت کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ اور ان مساعی میں ان کے دستِ راست سوتومو تھے جو آگے چل کر ایک بڑے انقلاب پسند رہنما ثابت ہوئے۔ راڈن سوتو معروف گاؤں نگو پا میں ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد نے ان کی دینی تر اعلیٰ تعلیم پر خاص توجہ کی اور وہ ثانوی تعلیم مکمل کرنے کے بعد میڈیکل اسکول میں شریک جہاں وہ ڈاکٹر وحی الدین کے خیالات سے بہت متاثر ہوئے اور ان کی تحریک،

بودی اوتومو سیاسی جماعت بن جانے کے بعد کوئی اہم اور نمایاں حیثیت حاصل نہ کر سکی اور اس کی جد و جہد کچھ مطالبات پیش کرنے تک محدود رہی۔ لیکن سیاسی رنگ اختیار کرنے سے پہلے اس جماعت کی غیر معمولی اہمیت تھی اور اس نے تعلیم کی اشاعت اور معاشرتی اصلاح کا پروگرام بنا کر اس پر جس خوبی سے عمل کیا اس کی وجہ سے ملک کی نہایت مقبول اور باا ثر جماعت بن گئی تھی۔ ابتدائی پانچ سال میں اس نے جاوا میں چالیس سے زیادہ شاخیں قائم کر لی تھیں اور اس کے کارکنوں کی تعداد دس ہزار تک پہنچ گئی تھی۔ اپنے اس دور میں بودی اوتومو نے جو مفید کام انجام دیے اور جو وسیع تنظیم قائم کر لی اس کی وجہ سے اس جماعت کو انڈونیشیا کی پہلی منظم قومی جماعت تصور کیا جانے لگا۔

## بیداریِ نسواں

**جہالت اور معاشرتی قیود** مشرق کے بیشتر ممالک کی طرح انڈونیشیا میں بھی عورتوں کی حالت نہایت پست تھی۔ جہالت، رسوم و رواج اور معاشرتی قیود کی وجہ سے وہ اپنے حقوق سے محروم تھیں۔ قدامت پرستی اور تقلید ترقی کے راستے میں حائل تھیں ازدواجی و عائلی زندگی کی حالت خراب تھی۔ جبری شادی، تعدد ازواج اور مردوں کے مظالم سے عورتیں نالاں تھیں۔ ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے انفرادی کوششیں تو کئی بار کی گئیں لیکن اصلاحِ حالات کے لیے کوئی منظم شکل پیدا نہ ہوئی۔ انڈونیشیا ایک ایسا ملک تھا جہاں کے مرد بھی تعلیم سے محروم تھے وہاں عورتوں کو تعلیم دینے کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا۔ اور جن لوگوں نے یہ سوال اٹھایا ان کو کامیابی نہ ہوئی۔ آخر کار وسطی جاوا کی ایک روشن خیال خاتون رادن کارتینی نے انڈونیشی خواتین میں بیداری پیدا کرنے کی تحریک منظم کی اور عورتوں کے حقوق منوانے کے لیے موثر طریقے پر جد و جہد کی جانے لگی۔

**رادن کارتینی** انڈونیشیا میں تحریکِ نسواں کی بانی میڈان کی ایک خاتون روحانہ قدوس تھیں جنہوں نے عورتوں کو تعلیم اور بنیادی حقوق دینے کی جد و جہد کا آغاز ۱۸۹۲ء میں کیا تھا۔ لیکن اس تحریک کو ترقی دے کر ملک گیر بنا دینے کا کام امیرہ کارتینی نے شروع کیا۔ کارتینی کے باپ ایک روشن خیال امیر اور آزادیٔ نسواں کے بڑے حامی تھے۔ لیکن اس کے باوجود کارتینی یورپ میں

۸۔ زراعت، صنعت اور تجارت کو فروغ دینا۔

بودی اپنے ان مقاصد کو لے کر آگے بڑھی اور بڑی تیزی سے ترقی کرنے لگی۔ جاوا اور مادورا کے مختلف شہروں اور دیہاتوں میں اس کی شاخیں اور مدارس قائم ہو گئے۔ اور اس کے صدر وحی الدین ملک کے سب سے بڑے اور باا‌ثر رہنما بن گئے۔

اگرچہ بودی اوتومو ملک میں پہلی تعلیمی تحریک نہ تھی اور اس سے دو سال قبل اسی مقصد کے لیے جمعیتہ الخیریہ قائم ہو چکی تھی جو تعلیم کی اشاعت اور طلباء کو حصولِ تعلیم کی سہولتیں بہم پہنچانے کا کام پہلے سے انجام دے رہی تھی۔ لیکن بودی اوتومو کے مقاصد زیادہ وسیع تھے اور وہ تعلیمی انجمن کی شکل اختیار کر کے ملک میں آزادی کی تحریک کو چلانا چاہتی تھی۔ نیز اس کو ایک بااثر تعلیم یافتہ طبقہ کی تائید حاصل تھی اور اس کی تنظیم پورے جاوا میں پھیلی ہوئی تھی اس لیے اس کو بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہو گئی۔

### سیاسی مطالبات

ابتدا میں بودی اوتومو سیاست سے بالکل الگ رہی۔ لیکن جب لوگوں کا رجحان سیاست کی طرف بڑھنے لگا اور عوام سیاسی جماعتوں کے زیر اثر آنے لگے تو بودی اوتومو نے بھی سیاست میں حصہ لینا شروع کر دیا۔ چنانچہ اگست ۱۹۱۵ء میں اس کی ایک کانفرنس ہوئی جس میں یہ قرار داد منظور کی گئی کہ جنگی حالات کے مدنظر انڈونیشی عوام کی عسکری تنظیم قائم کی جائے اور پارلیمنٹ قائم کر کے پارلیمنٹی نظامِ حکومت نافذ کیا جائے۔ بودی اوتومو نے ملک کی اہم جماعتوں کو ایک نصب العین پر متحد کرنے کی بھی کوشش کی۔ چنانچہ وحی الدین کے بعد جب سوتومو جماعت کے صدر ہوئے تو انہوں نے بودی اوتومو کو ایک وطنی تحریک کی حیثیت سے آگے بڑھانا چاہا۔ لیکن اس کوشش میں کامیاب نہ ہوئے۔ کیونکہ سیاسی میدان میں اس کو شرکت اسلام سے مقابلہ کرنا پڑا جو اس دور کی سب سے بڑی اور ملک گیر تنظیم تھی۔ بودی اوتومو کی تنظیم میں جاوی قومیت اور جاوی ثقافت کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی اور اس کا دائرۂ عمل جاوا، مادورا اور بالی تک محدود تھا۔ اس کے برعکس شرکتِ اسلام ایک زبردست سیاسی تحریک تھی جس نے اسلامی نظامِ حیات کی تجدید کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا۔ انڈونیشی عوام کا رجحان اسلامی تحریک کی طرف تھا اور جب بودی اوتومو تعلیمی سرگرمیوں کے دائرہ سے نکل کر شرکتِ اسلام کے مقابلہ میں آئی تو اپنی تنظیم کو قائم نہ رکھ سکی۔ اور رفتہ رفتہ اس کا وجود بھی ختم ہو گیا۔

اور جماعتیں قائم ہوئیں جن میں اسلامی تعلیمات کے مطابق عورتوں کی تعلیم و تربیت اور ان کے حقوق کی حفاظت کرنے والی جماعتیں بھی شامل تھیں۔ ان میں سب سے اہم جمعیتہ العائشیہ تھی جو تعلیمی ترقی اور معاشرتی اصلاح کے ایک جامع پروگرام کے تحت جمعیتہ المحمدیہ نے قائم کی تھی۔

**تعلیم پر توجہ** لڑکیوں کے واسطے اسکول قائم کرنے کی غرض سے خاص کمیٹیاں بھی بنائی گئیں۔ جنہوں نے کارتینی اسکول کے نام سے تمام بڑے شہروں اور قصبوں میں مدرسے قائم کیے۔ تعلیم کے علاوہ عورتوں کو امور خانہ داری کی تربیت دینے کی غرض سے بھی کئی جماعتیں قائم کی گئیں۔ اور انہوں نے پکوان، سلائی، دایہ گری، پرورشِ اطفال، اور خانہ داری کی تربیت کے کئی ادارے قائم کیے۔ عورتوں کی یہ تمام جماعتیں اپنے مقاصد کی ترقی کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرتی تھیں۔ اور اپنے دائرۂ عمل کو روز بروز وسیع تر کر رہی تھیں۔

**سیاسی سرگرمیاں** ابتدا میں عورتوں کی تمام سرگرمیاں صرف معاشرتی امور تک محدود تھیں۔ اور وہ سیاسی تحریکوں میں کوئی حصہ نہ لیتی تھیں۔ لیکن رفتہ رفتہ انہوں نے قومی جدوجہد میں بھی حصہ لینا شروع کر دیا۔ عورتوں کی مختلف انجمنوں کی سرگرمیوں کو زیادہ منظم اور مضبوط کرنے کی غرض سے دخترانِ انڈونیشیا (PUTRI INDONESIA) کی تحریک پر دسمبر ۱۹۲۸ء میں جوگجا کارتا میں خواتینِ انڈونیشیا کی موتمر منعقد کی گئی جس میں یہ طے ہوا کہ عورتوں کی تمام جماعتوں کو ایک مرکزی تنظیم کے ذریعہ باہم مربوط کر دیا جائے۔ چنانچہ متحدہ انجمن خواتین انڈونیشیا (PERIKATAN PERHIMPUNAN INDONESIA) کے نام سے ایک وفاقی تنظیم قائم کی گئی جس کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ انڈونیشیا کی عورتیں اپنے ملک کی سیاسی جدوجہد میں پورا حصہ لیں۔ اور مرکزی تنظیم سیاسی سرگرمیوں میں ان کی رہنمائی کرے۔ چنانچہ انڈونیشی خواتین نے قومی تحریک میں حصہ لینا شروع کیا اور اعلانِ آزادی کے بعد جب آزادی کے تحفظ کی جنگ شروع ہوئی تو جنگی سرگرمیوں میں عورتیں بھی شریک تھیں اور ماشومی نے جمعیتہ العائشیہ کے حربی دستے تیار کر کے وہ تمام فرائض ان کے سپرد کر دیے جو اسلام کے ابتدائی دور کی جنگوں میں مسلمان عورتیں انجام دیتی تھیں۔

**نوجوانوں میں سیاسی بیداری** جب انڈونیشیا میں بودی اوتومو اپنے تعلیمی معاشرتی اور ثقافتی پروگرام کو روبہ عمل لانے میں مصروف تھی۔ اور قومی احساس منظم تحریک کی شکل اختیار کرنے لگا تھا۔

اعلیٰ تعلیم حاصل نہ کر سکیں۔ کیونکہ قدامت پسندوں نے اس کی بڑی مخالفت کی۔ جاوا میں یہ عام رواج تھا کہ جب لڑکیاں بارہ برس کی ہو جاتیں تو ان کو گھروں میں بٹھا دیا جاتا اور شادی ہونے تک وہ سخت پردے میں رکھی جاتی تھیں۔ کارتینی بھی اس رواج سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ اور اعلیٰ تعلیم سے محرومی اور پردے کی سختی نے ان کے احساسات میں بڑی تلخی پیدا کر دی۔ چنانچہ وہ عورتوں کو ان کے حقوق دلانے کی تدبیروں پر غور کرنے لگیں۔ کارتینی کو ولندیزی زبان پر پورا عبور حاصل تھا اور جبری خانہ نشینی کے زمانہ میں انہوں نے مغربی لٹریچر کا وسیع مطالعہ کیا۔ یورپی ممالک میں تحریکاتِ نسواں سے واقفیت حاصل کی اور انڈونیشی عورتوں کی آزادی، مساوات اور معاشرتی حقوق کے لیے کام کرنے لگیں۔ کارتینی کو یقین تھا کہ رسوم و رواج کی زنجیریں جو صدیوں سے عورتوں کو جکڑے ہوئے ہیں ایک دن ضرور ٹوٹ جائیں گی۔ عورتوں سے انصاف کیا جائے گا اور وہ مردوں کے مساوی حقوق حاصل کر لیں گی۔ لیکن اس کے لیے منظم طور پر کوشش کرنے اور عورتوں کو تعلیم دینے کی ضرورت ہے۔ کارتینی نے اس موضوع پر کئی رسائل بھی لکھے اور اپنے متعدد خطوط میں بھی ان خیالات کا اظہار کیا۔ جن کا مجموعہ "جاوی امیرہ کے خطوط" کے نام سے شایع ہوا ہے۔ کارتینی نے اپنے خیالات کو عملی شکل دینے کے لیے ایک اسکول قائم کیا لیکن موت نے ان کو کام کرنے کا موقع نہ دیا اور ان کے بعد آزادیِ نسواں کے حامیوں نے ان کی تحریک کو آگے بڑھایا۔

**تحریکاتِ نسواں**

انڈونیشیا میں مذہبی اور سیاسی بیداری کے ساتھ تحریکاتِ نسواں بھی ترقی کرنے لگیں۔ اسلام پسند رہنما اسلامی تعلیمات کو صحیح طور پر پیش کرنا چاہتے تھے اس لیے وہ تعلیم نسواں اور عورتوں کے ان تمام حقوق کی حمایت کرتے تھے جو اسلام نے دیے ہیں۔ ان لوگوں کے علاوہ اشاعتِ تعلیم اور آزادیِ نسواں کے حامی بھی عورتوں کے حقوق کی تائید کر رہے تھے۔ چنانچہ ملک کے مختلف حصوں میں عورتوں کی تنظیمیں قائم ہونے لگیں جن کا مقصد یہ تھا کہ معاشرہ میں عورتوں کا درجہ بلند کیا جائے اور ان کو تمام جائز حقوق دیے جائیں۔
جمعیت الخیریہ اور بودی اوتومو تعلیم نسواں کی تائید کر رہی تھیں۔ رفتہ رفتہ خود عورتوں میں بھی تعلیم حاصل کرنے کا خیال پیدا ہونے لگا۔ اور آخر کار ۱۹۱۲ء میں جکارتا میں آزادیِ نسواں PUTRI MERDEKA کے نام سے ایک جماعت قائم ہوئی جس کا مقصد عورتوں میں تعلیم کی اشاعت، مدارس نسواں کا قیام، طالبات کی مالی امداد اور معاشرتی قیود کا انسداد تھا۔ آگے چل کر کئی

چودھری محمد اسماعیل

# سُود

## (۲)

ان تمام تفصیلات سے یہ واضح ہے کہ صنعت و تجارت اور زراعت کا وہ حصہ جس میں بنکوں سے قرض لیا ہوا سرمایہ ہوتا ہے اور دوسرا حصہ جس میں نجی سرمایہ ہوتا ہے یکساں اصولوں کے ماتحت چل رہا ہے۔ دونوں حصے یکساں طور پر ناداروں کی محنت سے سیراب ہوتے ہیں۔ جس منبع سے بنکوں کے سرمائے کا سود پیدا ہوتا ہے۔ اسی منبع سے انفرادی صنعت و تجارت اور زراعت میں منافع، بٹائی اور کرائے پیدا ہوتے ہیں۔ گویا ناداروں کی قوت محنت کے منبع سے جو دولت کے دریا پیدا ہوتے ہیں وہ جب بنکنگ کے ہیڈورکس سے گزر کر سرمایہ داری کو سیراب کرتے ہیں تو اس کا نام سود ہوتا ہے۔ اور جب اسی دریائے دولت سے افراد یا خاندان اپنے سرمائے کے کھیتوں کو ثمردار بناتے ہیں تو اس کا نام بٹائی، منافع یا کرایہ رکھ لیا جاتا ہے۔ درحقیقت پانی تو وہ ایک ہی ہے۔ صرف مختلف لوگوں نے مختلف جگہوں کے لحاظ سے اس کے نام مختلف رکھے ہوئے ہیں۔

### سود کی تعریف

گویہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مروجہ نظام میں صنعت و تجارت کے منافع، مکانات وغیرہ کے کرائے اور زمینداری کے حصہ میں ایک ایسی زائد رقم ہوتی ہے جس کا اصطلاحی طور پر خواہ کچھ نام رکھ لیا جائے لیکن درحقیقت وہ سرمائے کا معاوضہ یعنی سود ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ڈاکٹر اختر لکھتے ہیں "یہ ایک سیدھی سی بات ہے کہ سرمائے کی خدمات کا جو معاوضہ ادا کیا جاتا ہے اسے سود کہتے ہیں۔" لیکن بعض علما منافع، کرائے اور بٹائی وغیرہ میں سود کا عنصر شمار نہ کرنے کی وجہ سے سود کی تعریف کو محدود کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ مولانا مودودی صاحب سود کی یوں تعریف کرتے ہیں:

"ربٰو یہ ہے کہ ایک شخص اپنا راس المال ایک دوسرے شخص کو دیتا ہے اور یہ شرط کر لیتا ہے کہ میں اتنی مدت میں اتنی رقم تجھ سے راس المال پر زائد لوں گا۔ اس معاملہ میں راس المال کے مقابل

انڈونیشی خواتین میں بیداری کے آثار پیدا ہو چکے تھے اور وہ اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے متحد و منظم ہو رہی تھیں تو ہالینڈ میں تعلیم پانے والے انڈونیشی نوجوان بھی یورپ کی مختلف تحریکات سے متاثر ہو کر ایک قومی تنظیم قائم کرنے میں مصروف ہو گئے تھے۔ اور وہ نوجوان سامنے آنے لگے تھے جو آگے چل کر اپنے ملک کی تحریک آزادی کے رہنما بنے۔ اسی زمانے میں انڈونیشیا کے تجارتی مرکزوں میں چینی اور انڈونیشی تاجروں کی شدید کشمکش شروع ہوئی اور انڈونیشی تاجر امداد باہمی کے اصول پر منظم ہو کر اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے کمربستہ ہو گئے۔ انڈونیشی تاجروں کی یہ تنظیم شرکت گانگ اسلام تھی جس نے ۱۹۱۱ء میں بڑی اہمیت حاصل کر لی اور جب ولندیزیوں نے اپنے چینی کارندوں کے مراعات کو برقرار رکھنے کے لیے یہ انجمن ختم کر دی تو اس کے ایک نوجوان رہنما عمر سعید نے شرکتِ اسلام کے نام سے اسلامی احیاء اور آزادیِ وطن کی وہ عظیم تحریک شروع کر دی جو اہلِ انڈونیشیا کے دلی جذبات اور تمناؤں کی ترجمان تھی اور جس نے انڈونیشیا میں سیاسی بیداری پیدا کر کے آزادی کی تحریک کو ملک گیر بنا دیا۔

---

کی تعریف بٹائی پر کس طرح ٹھیک منطبق ہوتی ہے:

"ربٰو یہ ہے کہ ایک شخص اپنا راس المال (اپنی زمین) ایک دوسرے شخص کو دیتا ہے اور یہ شرط کر لیتا ہے کہ میں اتنی مدت میں اتنی رقم (اتنی پیداوار) تجھ سے راس المال (زمین) پر زائد لوں گا۔ اس معاملہ میں راس المال (زمین) کے مقابل راس المال (زمین) ہے اور مہلت کے مقابلہ میں وہ زائد رقم (پیداوار) ہے جس کی تعیین پہلے بطور ایک شرط معاملہ کے کر لی جاتی ہے اسی زائد رقم (پیداوار) کا نام سود یا ربٰو ہے جو کسی خاص مال یا شئے کا معاوضہ نہیں بلکہ محض مہلت کا معاوضہ ہوتا ہے۔"

مولانا صاحب کی پیش کردہ مندرجہ بالا سود کی تعریف کو دیکھیے اور اس پر بٹائی کے انطباق کو ملاحظہ کیجیے۔ پھر سود اور بٹائی کی کیفیت و ماہیت اور خواص پر غور فرمایئے اور خود ہی فیصلہ کیجیے کہ آیا ان میں کوئی فرق ہے؟

## احادیث میں سود

احادیث میں بھی سود کی بعض صورتوں کا ذکر آیا ہے۔ مثلاً، (ترجمہ) ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سونے کا مبادلہ سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے جَو کا جَو سے، کھجور کا کھجور سے، نمک کا نمک سے جیسے کا تیسا اور دست بدست ہونا چاہیے جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سودی معاملہ کیا، لینے والا اور دینے والا دونوں گناہ میں برابر ہیں (بخاری، احمد، مسلم)

۲- (ترجمہ) ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ ایک دفعہ بلالؓ نبی صلعم کی خدمت میں برنی کھجوریں لے کر آئے (جو کھجور کی ایک بہترین قسم ہوتی ہے)۔ آپؐ نے پوچھا یہ کہاں سے لے آئے؟ انہوں نے عرض کیا ہمارے پاس گھٹیا قسم کی کھجور تھی۔ میں نے وہ دو صاع دے کر یہ ایک صاع خرید لی۔ فرمایا ہائیں قطعی سود، قطعی سود۔ ایسا ہرگز نہ کیا کرو۔ جب تمہیں اچھی کھجوریں خریدنی ہوں تو اپنی کھجوریں درہم یا کسی اور چیز کے عوض بیچ دو پھر اس قیمت سے اچھی کھجوریں خرید لو۔ (بخاری، مسلم)

ان احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ سود صرف قرض کے معاملات میں ہی نہیں بلکہ دست بدست خرید و فروخت میں بھی ہو سکتا ہے اور سود درحقیقت لین دین میں اپنے حق المحنت سے تجاوز کر کے زیادہ ستانی یعنی کم دینے اور زیادہ لینے کا نام ہے۔ اور ایسے معاملہ کا خاص مدت اور شرح کے ساتھ مشروط ہونا بھی لازمی نہیں جیسا کہ مولانا مودودی صاحب

راس المال ہے اور مہلت کے مقابلہ میں وہ زائد رقم ہے جس کی تعیین پہلے بطور ایک شرط معاملہ کے کر لی جاتی ہے اسی زائد رقم کا نام سود یا ربٰو ہے جو کسی خاص مال یا شے کا معاوضہ نہیں بلکہ محض مہلت کا معاوضہ ہوتا ہے۔

پس سود کی تعریف یہ قرار پائی کہ قرض میں دیے ہوئے راس المال پر جو زائد رقم مدت کے مقابلہ میں شرط اور تعین کے ساتھ لی جائے وہ "سود" ہے۔ راس المال پر اضافہ۔ اضافہ کی تعیین مدت کے لحاظ سے کیا جانا اور معاملہ میں اس کا مشروط ہونا یہ تین اجزائے ترکیبی ہیں جن سے سود بنتا ہے۔"

لیکن بات پھر بھی وہی رہتی ہے۔ مولانا صاحب سود کو محض مہلت کا معاوضہ قرار دیتے ہیں۔ جس کا مطلب سوائے اس کے کچھ نہیں ہو سکتا کہ ایک خاص مدت میں جو راس المال کی خدمات کا معاوضہ لیا جاتا ہے راس المال پر وہ زائد رقم سود ہوتی ہے۔ بات تو یہ بھی وہی بنتی ہے جیسا کہ ڈاکٹر اختر کہتے ہیں کہ "سود سرمائے کی خدمت کا معاوضہ ہوتا ہے۔" مدت اور زائد رقم کی تعیین سے بھی درحقیقت صورتِ حال میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کوئی شخص ایک منٹ میں راس المال پر زائد رقم لے لے یا ایک سال میں۔ زائد رقم تو اس نے بہر حال وصول کر لی۔ اسی طرح کوئی شخص راس المال پر ایک پائی زائد لے یا ایک روپیہ ظاہر کر کے لے یا خفیہ طور پر جیسا کہ خرید و فروخت میں کیا جاتا ہے اس میں کوئی بھی فرق نہیں پڑتا کیونکہ زائد رقم تو اس نے بہر صورت لے لی۔ وہ زائد رقم ہی درحقیقت سود ہے جو مروجہ نظام میں مختلف طریقوں سے مختلف قسم کے راس المال پر لی جاتی ہے جس طرح گز کپڑا ناپنے میں پیمانہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اسی طرح مدت اور شرح سود ناپنے میں بطور پیمانہ استعمال ہوتے ہیں۔ مدت اور شرح میں سود کی کوئی خاصیت نہیں ہے اور نہ ہی یہ سود کا کوئی جز ہیں۔ مدت اور شرح تو زکوٰۃ جیسے مقدس فریضہ تنخواہ اور مزدوری جیسے واجبات اور حکومت کے ٹیکس وغیرہ کی مقدار ناپنے میں بھی استعمال ہوتے ہیں۔ واضح ہے کہ یہ تو حساب کتاب کا پیمانہ ہیں خواہ ان سے سود کا حساب کر لیجیے یا زکوٰۃ وغیرہ کا۔ لہذا شرح اور مدت کو سود کے ساتھ مشروط کرنا یا سود کے اجزا قرار دینا ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔

خواہ ربٰو (سود) کی کوئی تعریف کر لیجیے جن چیزوں میں سود کی کیفیت روح اور خواص موجود ہوں گے ان پر وہ تعریف یقیناً منطبق ہو گی۔ مثلاً دیکھیے مولانا صاحب کی مذکورہ بالا ربٰو (سود)

کے ہر شعبہ میں سود خواری رائج ہے۔ قرآن کریم تو حکم دیتا ہے "فلکم رءوس اموالکم" یعنی تم اپنے اصلی مال کے حقدار ہو۔ اس سے زائد جو کچھ لیا جائے وہ سود ہے لیکن یہاں زمین دی جاتی ہے تو حصہ اور لگان وغیرہ کے نام پر زائد رقم یا جنس لی جاتی ہے۔ دکان یا مشین وغیرہ دی جاتی ہے تو کرایہ کے نام پر اخراجات مرمت و گھسائی وغیرہ سے بالا زائد رقم لی جاتی ہے۔ جنس یا کوئی شے دی جاتی ہے تو منافع کے نام پر زائد رقم وصول کر لی جاتی ہے۔

بیع اور ربٰو

اس جگہ ایک بات کا واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں لکھا ہے احل اللہ البیع وحرم الربٰو (اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے) اور اس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ مروجہ خرید و فروخت میں لامحدود منافع خواری حلال ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں منافع خواری کا کوئی لفظ موجود نہیں۔ وہ اپنے پاس سے ہی لگا لیا جاتا ہے۔ پھر کہا جاتا ہے کہ تجارت میں نفع ہوتا ہے۔ اگر یہ بات ہے تو تجارت میں ذخیرہ اندوزی بھی ہوتی ہے اور سمگلنگ بھی، سٹہ بازی بھی ہوتی ہے اور چور بازاری بھی۔ نقد سودے بھی ہوتے ہیں جن میں کم قیمت لی جاتی ہے اور ادھار بھی جن میں زیادہ لی جاتی ہے۔ ٹھیک، اور بیرچون بھی ہوتا ہے جس میں امرا کو فائدہ اور غربا کو نقصان رہتا ہے۔ نیلام بھی ہوتا ہے جس میں کبھی گاہک ایکا کر لیں تو مالک کو لوٹ لیتے ہیں اور کبھی گاہکوں میں مقابلہ ہو جائے تو مالک حد سے زیادہ غیر مکتسب دولت حاصل کر لیتا ہے۔ پھر مروجہ تجارت میں کھلی منڈی بھی ہوتی ہے اور اجارہ داری بھی جس میں آسانی سے بے شمار غیر مکتسب دولت ہاتھ آ جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس مروجہ تجارت میں کئی قسم کا دکھلاوا، راز اور ہتھکنڈے بھی ہوتے ہیں جن کو TRADE SECRETS & TRADE TRICKS کہا جاتا ہے۔ اگر آیت احل اللہ البیع میں اللہ تعالیٰ منافع خواری کا جواز قائم کرتا ہے تو پھر مذکورۃ بالا سب باتیں غیر مشروط طور پر جائز اور ان سب طریقوں سے حصول منافع حلال اور طیب ہے۔ مگر یہ اسلام کی اصولی تعلیم کے بالکل خلاف ہے اور ایسی منافع خواری کے جواز سے حرمت سود بے مقصد اور بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ اس قسم کی خرید و فروخت بالکل سود کے مانند بلکہ اس سے بھی بدتر ہے۔ اسی لیے حکومتیں نرخ اور منافع وغیرہ پر پابندیاں لگا کر اس کھلم کھلا لوٹ کھسوٹ کو روکنے کی کوشش کرتی ہیں۔

سود کی تعریف میں بیان کرتے ہیں۔

## سود از روئے قرآن

سود سے کیا مراد ہے۔ کیا قرآن مجید نے اس کی کوئی تشریح کی ہے یا نہیں۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ قرآن مجید نے سود کی کوئی تشریح نہیں کی۔ اگر ایسا ہے تو پھر یہ عجیب بات ہے کہ قرآن مجید سود کو بے برکت بھی ٹھیرائے۔ سود خواروں کو مخبوط الحواس بھی گردانے۔ اس کو چھوڑنے کی تاکید بھی کرے اور سود خواری کو اس قدر سنگین جرم قرار دے کہ گویا سود کھانا اللہ اور رسول کے ساتھ جنگ کرنے کے مترادف ہے اور اس کو ظلم بھی قرار دے اور پھر یہ بھی نہ بتلائے کہ سود ہوتا کیا ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایسے اہم معاملہ کو قرآن حکیم لوگوں کے اپنے اپنے قیاس پر چھوڑ دے۔ آیات متعلقہ سود میں اس کی تشریح اظہر من الشمس ہے۔ ملاحظہ کیجیے ارشاد ہوتا ہے فلکم رءوس اموالکم (تمہارے لیے تمہارے اصل مال ہیں)۔ دیکھیے قرآن کریم نے یہ کتنی عجیب حدبندی کی ہے۔ اس حدبندی سے لازماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ اپنے اصل مال پر جو کچھ بھی کوئی زائد لے گا وہ سود ہے۔ اگر اس کو اصطلاحاً سود نہ بھی کہا جائے تو بھی اس میں سود کی روح اور کیفیت موجود ہوگی۔ کس قدر معجز نما کلام ہے تین لفظوں میں سود کی ایسی مکمل اور جامع تعریف کر دی ہے کہ جس سے کسی قسم کا سود خواہ وہ براہ راست ہو یا بالواسطہ۔ حاجتمندانہ ہو یا کاروباری، ظاہر ہو یا پوشیدہ باہر نہیں رہ سکتا۔ پھر اس پُرحکمت کلام میں "نقدی" کا لفظ نہیں بلکہ "اموال" کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس سے معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے اور کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔ کوئی مال ہو خواہ وہ نقدی ہو یا زمین، مکان ہو یا مشین یا دیگر استعمالی اشیاء "فلکم رءوس اموالکم" سب پر حاوی ہے۔ فرماتا ہے کہ تمہیں صرف اپنا مال لینے کا حق ہے۔ اگر تمہاری چیز استعمال سے مرمت طلب ہو گئی ہے، تو مرمت کے دام لے لو۔ گھس گئی ہے تو گھسائی لے لو۔ لانے، لے جانے یا انتظام پر کچھ خرچ ہوا ہے تو وہ لے لو۔ اپنا گھر پورا کر لو اور بس۔ علاوہ ازیں جو کچھ بھی زائد رقم یا جنس وغیرہ تم لوگے وہ سود ہے۔ اور اس کو سود شمار کرنے کے بغیر کوئی چارہ بھی دکھائی نہیں دیتا کیونکہ اگر اس کو سرمائے کا معاوضہ یعنی سود نہ سمجھا جائے تو آخر اس کو کس چیز کا معاوضہ تصور کیا جائے۔

سود کی عالمانہ تعریف اور از روئے قرآن و حدیث تشریح کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر مروجہ نظام معاشیات کی پڑتال کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ سودی نظام ہے اور اس

چھوڑتا۔ وہ اپنا مطلب آپ بیان کرتا ہے۔ چنانچہ وہ احل اللہ البیع کے ساتھ ہی حرم الربٰو بیان کرکے حلال بیع کو حرام سود کے ساتھ مشروط کر دیتا ہے۔ اور خبردار کر دیتا ہے کہ بیع تو حلال ہے مگر ربٰو بڑھوتری (منافع خواری) جس کو بعض لوگ ناجائز نفع بھی کہتے ہیں حرام ہے۔ لہذا حلال بیع (خالص اور بے عیب خرید و فروخت) وہی ہو سکتی ہے جس میں سود کی روح کام نہ کرتی ہو اور جو سود کی ملاوٹ اور میل کچیل سے بالکل پاک و صاف ہو۔ بدیں وجوہ احل اللہ البیع سے مروجہ تجارت میں منافع خواری کے جواز کا استدلال کرنا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

## کیا قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی صنعت و تجارت بھی سودی اصول پر مبنی تھی؟

جب یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ مروجہ صنعت و تجارت وغیرہ کے منافع میں سود کا عنصر ہوتا ہے تو بعض اصحاب معاً یہ سوال کرتے ہیں کہ کیا قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی صنعت و تجارت میں بھی سود تھا اور ہمارے بزرگ بھی سود کھاتے تھے؟ یہ ایک بڑی جذباتی سی بات ہے، اور لاشعوری طور پر اپنے عیوب کو چھپانے کے لیے پیدا ہوتی ہے۔ دراصل تو یہ بات ہی خارج از بحث ہے تلک امت قد خلت لھا ما کسبت ولکم ما کسبتم۔

زیر بحث قرونِ اولیٰ کی تجارت نہیں بلکہ مروجہ تجارت ہے اور از روئے تحقیق یہ امر ثابت ہے کہ مروجہ صنعت و تجارت وغیرہ سودی اصولوں پر مبنی ہے۔ پھر یہ فرض کر لینا کہ قرونِ اولیٰ کے بزرگ بھی آج کل کی مانند ہی صنعت و تجارت میں ذخیرہ اندوزی، منافع خواری، بلیک مارکیٹ اور دیگر تجارتی ہتھکنڈوں سے ہی کام لیا کرتے تھے ان بزرگوں پر کس قدر اتہام اور ان کی سیرت و کردار پر کس قدر بے جا حملہ ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو حقیقت یہ ہے کہ آج کل کی صنعت و تجارت اور قرونِ اولیٰ کی صنعت و تجارت میں کوئی نسبت ہی نہیں۔ اس بارے میں مندرجہ ذیل اسباب پر دھیان دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

سب سے اہم چیز جو صنعت و تجارت پر اثر انداز ہوتی ہے وہ ذرائع آمد و رفت ہیں۔ ظاہر ہے کہ پرانے ایام میں نہ کوئی تار ڈاک کا سلسلہ تھا نہ بسیں تھیں نہ ریلیں نہ ہی اس وقت سڑکیں تھیں اور نہ ہی دریاؤں اور ندی نالوں پر پل ہوتے تھے۔ اس وقت بار برداری کے لیے صرف گدھا گھوڑا یا بیل اور اونٹ کے سوا اور کچھ نہ ہو سکتا تھا۔ دوسری بات جو تجارت کے لیے نہایت

در اصل بات یہ ہے کہ آیت احل اللہ البیع کا مقصد منافع خوری کا جواز نہیں ہے۔ اگر اللہ کو منافع خوری کا جواز مطلوب ہوتا تو آیت یوں ہوتی کہ " سود حرام ہے مگر خرید و فروخت میں (سود) منافع خوری حلال ہے ۔" مگر آیت یوں نہیں بلکہ اس طرح ہے :

ترجمہ " جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ کھڑے نہیں ہوں گے مگر اس طرح جیسے وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر مخبوط الحواس کر دیا ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خرید و فروخت بھی سود ہی کی طرح ہے ۔ حالانکہ اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے ۔" البقرہ ۲۷۵

یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ سود خوار لالچ میں اندھے ہو کر سود کی حرمت سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ (انما البیع مثل الربوٰا) خرید و فروخت بھی سود ہی کی طرح ہے ۔ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ (احل اللہ البیع وحرم الربوٰا) خرید و فروخت حلال ہے اور سود حرام ہے ۔ یعنی خرید و فروخت سود کی طرح نہیں ہے ۔ کیونکہ ان کے مقاصد الگ الگ ہیں اور ان کی روح جدا جدا ہے ۔ معمولی تدبر سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ سود کا مقصد روپے سے زیادہ روپیہ لینا ۔ دولت سے مزید دولت پیدا کرنا ۔ کم دے کر زیادہ وصول کرنا ۔ اور حاجت مندوں کی احتیاج سے فائدہ اٹھانا ہے ۔ اور خرید و فروخت کا مقصد اپنی محنت سے پیدا کردہ وافر اشیاء کو دوسروں کے استعمال کے لیے پیش کرنا اور دوسروں کی پیدا کردہ وافر اشیاء کو اپنی ضرورت کے مطابق لینا ۔ بالفاظ دیگر خرید و فروخت کا مقصد آپس میں تبادلہ اشیاء کرنا ہے ۔ یعنی اپنی روپے کی چیز دے کر اس کے عوض میں دوسرے کی روپے کی چیز لینا ہے ۔ منافع کا تو اس میں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اسی لیے آیت احل المنافع نہیں بلکہ احل البیع ہے ۔ یعنی خرید و فروخت کو حلال کیا گیا ہے ۔ نہ کہ منافع کو ۔ منافع تو در اصل خرید و فروخت کو سود خواری کے اصول پر چلانے سے پیدا ہوتا ہے ۔

واضح ہے کہ سود خواری میں جو روح کام کرتی ہے وہ یہ ہے کہ بلا محنت و مشقت دوسروں کی کمائی ہتھیا لی جائے ۔ اور خرید و فروخت کی یہ روح ہے کہ ہر ایک آدمی کو ضروریات زندگی مہیا ہو جائیں ۔ یعنی سود ایک دوسرے پر ظلم ۔ خود غرضی ، بخل ، سنگدلی اور زر پرستی کا راستہ ہے ۔ اور بیع (خرید و فروخت) ، ایک دوسرے سے ہمدردی ، اعانت ، محبت اور مل جل کر رہنے سہنے کا طریقہ ہے

قرآن مبین کا معجزہ دیکھیے وہ کسی مسئلہ کو تشنہ نہیں رہنے دیتا اور لوگوں کے قیاسات پر نہیں

شہر تک مختلف اجناس یا مصنوعات پہنچا کر اپنی محنت و مشقت کا معوضانہ حاصل کرنا۔ آج کل کی تجارت کا مطلب ہے تین پیسے کے کارڈ کے ذریعے اشیا منگوا کر منافع خوری کرنا۔ پرانے وقتوں کی تجارت میں قافلے جو مال اونٹوں یا بیلوں وغیرہ پر لاد کر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتے تھے وہ وہاں فروخت کر دیا جاتا تھا اور وہاں سے مال لاد کر اپنے ہاں لایا جاتا تھا۔ گویا تجارتی کام عام طور پر ایک جگہ سے دوسری جگہ اشیا پہنچانے پر ہی مشتمل تھا۔ لہذا ذخیرہ اندوزی کا اس میں بہت ہی کم امکان تھا۔ آج کل کی تجارت میں کروڑوں روپے کا مال ذخیرہ کر کے بھاؤ کو بھی اپنے بس میں کر لیا جاتا ہے۔ اور پھر خاطر خواہ منافع اٹھا لیا جاتا ہے۔ اس کے ثبوت میں آپ جگہ جگہ سٹوروں، سٹاکسٹوں اور گوداموں کے بورڈ ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ زمانہ ماضی بعید میں مصنوعات بالکل محدود تھیں۔ مثلاً بجلی، ریڈیو، سائیکل، موٹر، فوٹوگرافی، کھلونے، پلاسٹک بیک لائٹ وغیرہ وغیرہ بالکل ایجاد ہی نہ ہوا تھا۔ اور زندگی نہایت سادہ تھی۔ جو کہ چند اجناس یا اشیائے ضرورت پر مشتمل تھی۔ ہاں کہیں کہیں لوگ دستکاری کی خاص خاص اشیا بادشاہوں اور امرا و وزرا کی خدمت میں پیش کر کے انعام و اکرام حاصل کر لیا کرتے تھے۔ جس کو منافع خوری کے زمرہ میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ غرضیکہ آج کل کی تجارت اور پرانے زمانے کی تجارت ہر لحاظ اور ہر پہلو سے مختلف ہے۔ علاوہ ازیں قرونِ اولیٰ کے مسلمان اس قدر ہمدردِ بنی نوع انسان تھے کہ وہ ذخیرہ اندوزیاں اور منافع خواریاں جانتے ہی نہ تھے۔ ان کی زندگی کا مقصد ہی اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور رسول اللہ صلعم کی خوشنودی تھی جیسا کہ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ سے ظاہر ہے۔ اپنی خود غرضیوں ذخیرہ اندوزیوں اور منافع خواریوں کے جواز کے لیے سلف صالحین کے متعلق یہ قیاس کرنا کہ ان کی تجارت و صنعت بھی سودی اصولوں پر ہی قائم تھی کہاں کا انصاف ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ سودی کاروبار کو انہوں نے اپنی سلطنت سے بالکل ختم کر دیا تھا۔ کیا آپ نے بھی بنکنگ اور سودی کاروبار کو ختم کر دیا ہے؟ وہ اپنی وافر دولت راہِ خدا میں دینا اور زکوٰۃ کا ادا کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ کیا آپ کے ہاں بھی باضابطہ بموجب منشائے قرآن نظامِ زکوٰۃ قائم ہے؟ اگر نہیں تو ان پاکبازوں کی صنعت و تجارت سے آپ کی صنعت و تجارت کی مماثلت کیسی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری میں ہی اُن کی ترقی کا راز مضمر تھا۔ اگر وہ ایسے نہ ہوتے تو وہ دینی اور دنیاوی ترقیات کیونکر حاصل کرتے اور دینِ اسلام کیونکر پھیلتا۔

(باقی آیندہ)

ضروری ہے وہ باضابطہ نظامِ حکومت ہوتا ہے۔ تاریخ شاہد ہے پرانے وقتوں میں لوگ قبائل میں منقسم تھے اور عام طور پر طوائف الملوکی ہی ہوتی تھی۔ اور باضابطوں سلطنتوں کی حدود بھی بوجہ ذرائع آمدورفت کے معدوم ہونے کے وسیع نہ تھیں۔ صنعت و تجارت کے لیے تیسری چیز قیامِ امن ہے۔ تواریخی طور پر یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ پچھلے زمانے میں باقاعدہ پولیس فورس بھی نہ تھی ایسی صورت میں راستوں کا پُرخطر ہونا اور رہزنوں اور ڈاکوؤں کے خوف و خطر کا سر پر سوار رہنا نہایت لازمی بات تھی۔ علاوہ ازیں راستوں میں ٹھیرنے اور پڑاؤ کرنے کے لیے بھی انتظامات نہ ہوتے تھے۔ چوتھی چیز جو فروغِ تجارت کے لیے لازمی ہے وہ ایسی مشین ہے جس سے چیزیں بڑے پیمانے پر تیار ہو سکیں۔ یہ بات بھی مسلمہ ہے کہ زمانۂ سلف میں تیزی سے کام کرنے والی کوئی مشینری نہ تھی۔ لوگ صنعت و حرفت کا کام معمولی اوزاروں کے ساتھ ہاتھوں سے ہی کیا کرتے تھے۔ لہٰذا کسی چیز کا بڑے پیمانے پر تیار ہونا ناممکن تھا۔ پانچویں چیز جو صنعت و تجارت پر بہت حد تک اثر انداز ہو سکتی ہے وہ سرمائے کا اجتماع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جوں جوں ہم پرانے زمانے کی طرف جائیں سرمائے کا اجتماع کم ہوتا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے آپ خیال کر سکتے ہیں کہ آج سے چودہ سو سال پہلے جو لوگ زیادہ دولت مند ہوں گے ان کے پاس بھی کتنی زیادہ دولت ہو گی۔ سرمائے کا اجتماع زیادہ طور پر اس وقت ہوا ہے جب سے بنکنگ سسٹم جاری ہوا ہے۔ اور دراصل تب سے ہی باضابطہ سود خوارانہ نظام کی بنیاد قائم ہوئی ہے اور تب سے ہی اس نظام کی بڑی خرابی یعنی ایک طرف بے انتہا تونگری اور دوسری طرف انتہائی غربت پیدا ہوئی ہے۔

اب پرانے زمانے کے بالمقابل آج کل کے سلسلۂ مواصلات، ذرائع آمدورفت، باربرداری کے سامان، نظامِ حکومت، قیامِ امن، تحفظ مسافراں، آٹومیٹک مشینری، راستوں کی سہولتیں اور دیگر تجارتی انتظامات مثلاً بیمہ کمپنیاں اور گڈز فارورڈنگ ایجنسیوں اور سرمائے کی اجتماعی صورت یعنی بنکنگ وغیرہ پر نگاہ ڈالیے تو آپ کو زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔ اُس وقت کی تجارت ایک کٹھن کام تھا جس کو دلیر، بہادر اور خدمتِ خلق کا جذبہ رکھنے والے لوگ ہی کر سکتے تھے۔ اسی لیے اس وقت تجارت کارِ ثواب سمجھا جاتا تھا۔ آج کل کی تجارت محض روپے کا کھیل ہے۔ اُس وقت تجارت کا مطلب تھا راستوں کی صعوبتیں جھیل کر ایک شہر سے دوسرے

نہیں لیتے ؟ کہیں " فقہ " کا لفظ لاتا ہے مثلاً لھم قلوب لا یفقھون بھا۔ یہ منکرین دل رکھنے کے باوجود سمجھ سے کام نہیں لیتے۔ کسی جگہ " بصیرت " کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے جیسے افلا تبصرون۔ تم بصیرت سے کام نہیں لیتے ؟ کسی مقام پر اسی مفہوم کو لفظ " تدبر " سے ادا کرتا ہے مثلاً افلا یتدبرون القرآن۔ یہ لوگ قرآن پر غور و فکر نہیں کرتے ؟ اس کا اگلا ٹکڑا یوں ہے: ام علی قلوب اقفالھا ؟ کیا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں ؟ مطلب یہ ہے کہ سمجھ بوجھ اور غور و فکر سے الگ وہی ہو سکتا ہے جس کے دل پر تالا پڑا ہو۔ اور اس حقیقت کو بار بار قرآن میں " حکمت " کے لفظ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ عقل کے بغیر حکمت نہیں ہو سکتی۔ یہ وہ نعمت ہے جس کی تعلیم قرآن کے ساتھ ساتھ حضورؐ کے سپرد کی گئی ہے ( یعلمھم الکتب والحکمۃ ) حضرت لقمان کو حکمت عطا کی گئی ( ولقد اٰتینا لقمان الحکمۃ ) اور ہمارے خیال میں حُکم ( قوتِ فیصلہ ) بھی حکمت و عقل ہی کا نتیجہ ہے اور یہ بھی وہ نعمت ہے جو انبیاء کو عطا ہوئی۔ واٰتیناہ الحکم صبیا ( ہم نے یحییٰ کو قوتِ فیصلہ دی )۔ یہ ایک جگہ تو اس مفہوم کو دوسرے انداز سے یوں ادا فرمایا ہے کہ: والذین اذا ذکروا بایٰت ربھم لم یخروا علیھا صما وعمیانا۔ خدائے رحمٰن کے بندے تو وہ لوگ ہیں کہ جب ان آیاتِ ربانی کی تلاوت کی جاتی ہے تو اس پر بہرے گونگے بن کر نہیں گر پڑتے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کلام ربانی پر ان کا ایمان ہے اس سے بھی بے غور و فکر بہرے گونگے کی طرح نہیں سن لیتے بلکہ وہاں تدبر، تفقہ، غور، فکر، عقل، بصیرت، فہم، فراست اور حکمت سے کام لیتے ہیں۔ ایمان رکھنے کے باوجود تفقہ و تدبر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے معانی کی گہرائیوں پر، حکمتوں پر، اسباب و علل پر، مقصد و روح پر، انطباق پر اور تمام دوسرے متعلقات پر غور و فکر کرتے ہیں اور اس سمندر سے نئے نئے موتی تلاش کر کے نکالتے ہیں۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ قرآن محض جلد تسلیم کا نہیں بلکہ ایسا ایمان پیدا کرنا چاہتا ہے جو عقل و فہم اور تفقہ میں ہر روز نیا اضافہ کرتا چلا جائے۔ یعنی ایمان عقل پیدا کرے اور وہ عقل ایمان میں مزید پختگی کی تخلیق کرے۔ اور زیادہ واضح لفظوں میں یوں کہیے کہ قرآن بے وقوف بنانا نہیں سکھاتا بلکہ ایسی عاقل ترین امت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کی عقل و فرزانگی زندگی کے ہر گوشے میں ارتقا پذیر ہو۔ ایمان عشق ہے اور عقل اس کی راہنما۔ نرا عشق اندھا ہوتا ہے اور نری عقل ابلیسیت ہے:

می شناسد ہر کہ از سرِ محرم است ۔۔۔ زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

ایک حدیث

# عبادت و عقل کا باہمی ربط

ابن جوزیؒ نے اپنی کتاب الاذکیا میں سیدنا عبداللہ بن عباسؓ سے ایک روایت یوں نقل کی ہے:

عن بن عباس انه دخل علی عائشة فقال یا ام المومنین ارأیتِ الرجل یقلّ قیامه ویکثر رقاده واخر یکثر قیامه ویقل رقاده ایهما احبّ الیك؟ قالت سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم کما سألتنی عنه۔ فقال احسنهما عقلا۔ قلت یا رسول الله اسألك عن عبادتهما فقال یا عائشة انما یسئلان عن عقولهما۔ فمن کان اعقل کان افضل فی الدنیا والاخرة۔

(کتاب الاذکیا۔ مطبوعہ مصر ص ۲)

عبداللہ بن عباس ایک بار حضرت عائشہؓ کے پاس گئے اور پوچھا کہ: اے ام المومنین! ذرا بتلایئے کہ ایک شخص شب بیداری کم اور آرام زیادہ کرتا ہے۔ اور دوسرا شب زندہ داری زیادہ اور آرام کم کرتا ہے۔ آپ کو ان دونوں میں کون زیادہ پیارا ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ جو سوال تم نے مجھ سے کیا ہے یہی سوال میں نے آنحضرتؐ سے کیا تھا تو حضورؐ نے جواب دیا کہ جس کی عقل زیادہ اچھی ہو وہی زیادہ محبوب ہے۔ میں (عائشہؓ) نے عرض کیا کہ یا رسول اللہؐ! میں تو ان کی عبادت کے بارے میں دریافت کر رہی ہوں (نہ کہ عقل کے بارے میں)۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اے عائشہ! ان دونوں سے ان کی عقلوں کے بارے میں بازپرس ہوگی۔ لہذا جو زیادہ عاقل ہوگا وہی دنیا اور آخرت میں افضل بھی ہوگا۔

اس حدیث کو پڑھیے اور بار بار پڑھیے۔ اس کے بعد آیئے ہم سب لوگ اپنی عبادتوں اور اپنی عقلوں کا جائزہ لیں۔ لیکن پہلے قرآن پاک پر ایک نظر اس زاویے سے ڈال لیجیے کہ یہ عقل کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ قرآن نے بار بار عقل سے کام لینے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ وہ اس مقصد کے لیے کہیں "عقل" کا لفظ استعمال کرتا ہے جیسے افلا تعقلون؟ تم عقل سے کام

عقل بلا عشق و ایمان صرف زیرکی، چالاکی اور عیاری ہے۔ یہ بہانہ ساز ہوتی ہے، حیلہ گر ہوتی ہے، خود غرض ہوتی ہے، مفاد پرست ہوتی ہے۔ اس کی اصلاح صرف عشق یا ایمان ہی سے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح نرا عشق اندھا اور گمراہ ہوتا ہے۔ یہ عشق ایسا ہی ہوتا ہے جیسے عیسائیوں کو سیدنا مسیحؑ سے یا یہودیوں کو حضرت موسیٰؑ سے ہے۔ اس کی اصلاح صرف عقل ہی سے ہو سکتی ہے۔ اسی لیے قرآن نے جہاں ایمان پر زور دیا ہے وہاں دامنِ عقل و فراست کو بھی مضبوطی سے پکڑے رہنے کی ہر قدم پر ہدایت کی ہے۔ قرآن ان دونوں میں کوئی تناقض نہیں سمجھتا بلکہ دونوں میں حسین امتزاج پیدا کرنا چاہتا ہے۔

اب دیکھیے عشق و ایمان کا تقاضا ہے عبادت۔ اس کا بڑا درجہ ہے لیکن آنحضرتؐ ایک بڑے خطرے سے آگاہ فرماتے ہیں کہ اگر عبادت عقل و فرزانگی میں بالیدگی نہ پیدا کرے، ذہن کو جلا نہ دے، افکار کو بلندی اور تدبر کو ارتقا نہ بخشے تو وہ ایک بے روح اور جامد سی عبادت ہے اور وہ عابد کو افضیلت کا مرتبہ نہیں دے سکتی۔ افضل انسان وہی ہے جس کی عبادت عقل و فہم کی ارتقائی تخلیق کرتی چلی جائے۔

زیر بحث حدیث میں دو ایسے شخصوں کا مقابلہ ہے جن میں ایک ساری رات عبادت کرتا ہے اور چند لمحے آرام کرتا ہے اور دوسرا چند لمحے عبادت کرتا ہے اور ساری رات سوتا ہے۔ ہمارے معاشرے میں اول الذکر کو افضل سمجھا جاتا ہے کیونکہ معیار فضیلت ہمارے ہاں عبادت ہے لیکن آنحضرتؐ ہمیں نئی قدر اور فضیلت کا جدید مقیاس دیتے ہیں اور فرماتے ہیں معیار محض عبادت نہیں بلکہ عقل ہے (احسنھما عقلا)۔ افضل وہ ہے جس کی عبادت نے عقل کی تخلیق کی ہو خواہ وہ اول الذکر شخص ہو یا ثانی الذکر۔ اور مفضول وہ ہے جس کی عبادت نے عقل و فرزانگی میں کوئی ارتقا نہ پیدا کیا ہو، خواہ وہ پہلا شخص ہو یا دوسرا۔

دوسری قابل غور بات جو حضورؐ نے فرمائی یہ ہے کہ باز پرس اس کی نہیں ہوگی کہ تم نے عبادت کس مقدار میں کی بلکہ اس کی باز پرس ہوگی کہ جتنی بھر تم نے عبادت کی اس نے عقل کتنی پیدا کی؟ (انما یسئلان عن عقولھما)۔ پھر فرمایا کہ: ان دونوں میں جو زیادہ عاقل ہوگا، وہی دنیا میں افضل ہوگا اور آخرت میں بھی وہی افضل ہوگا۔ اب ہمیں بڑی سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کہ ہماری عبادتیں اور وظائف کی بہتات، چلے اور ریاضتیں ہمیں کس طرف لے جارہی ہیں؟ جمود و بے فضلی کی طرف یا عقل و حکمت کی طرف؟ (محمد جعفر)

## افکارِ ابن خلدون ——— محمد حنیف ندوی

عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کے امامِ اول ابنِ خلدون کے تنقیدی، عمرانی، اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵ر۴ روپے

## اسلام اور موسیقی ——— شاہ محمد جعفر پھلواروی

اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہلِ دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے۔ قیمت ۷۵ر۳ روپے

## ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز ——— شاہ محمد جعفر پھلواروی

نکاح، جہیز، طلاق، تعددِ ازدواج، خلع، مہر، ترکہ ——— غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق مدلل قانونی تجاویز جو اصلِ اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵ر۱ روپے۔

## مسئلہ تعددِ ازدواج ——— شاہ محمد جعفر پھلواروی

تعددِ ازدواج ہمارے معاشرے کے لیے ایک بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں مختلف رائیں ہیں۔ اس مسئلے کے جتنے پہلو ہیں ان پر اس کتاب میں کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ر۱ روپے۔

## زیردستوں کی آقائی ——— شاہ محمد جعفر ندوی

مصر کے مشہور مفکر و ادیب طٰہٰ حسین کی معرکہ آرا کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۵۰ر۲ روپے

## مقامِ سنّت ——— شاہ محمد جعفر ندوی

دحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے یا سنت

# مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور

## حکمتِ رومی ——— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

معنویت اور ادب و انشا کی بلندی کے لحاظ سے اردو ادب کا زندۂ جاوید کارنامہ ہے۔ قیمت ۵۰ر۲ روپے

## اسلام کا نظریۂ حیات ——— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ جس میں اسلام کے اساسی اصول وعقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے

## تشبیہاتِ رومی ——— ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سا نباضِ فطرت دلکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت آٹھ روپے

## مسئلۂ اجتہاد ——— محمد حنیف ندوی

قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر۔ قیمت ۳ روپے

## افکارِ غزالی ——— محمد حنیف ندوی

امام غزالی کے شاہکار "احیاء العلوم" کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت ۵۰ر۸ روپے

## سرگزشتِ غزالی ——— محمد حنیف ندوی

امام غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ قیمت ۲ روپے۔

## حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ——— بشیر احمد ڈار

جدید دور میں جب ہم اپنے عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں تو قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہو جاتا ہے۔ اس کتاب میں اسلام سے قبل کے کچھ حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے

## اسلام اور رواداری ——— رئیس احمد جعفری

قرآنِ کریم اور حدیثِ نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسنِ سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کیے ہیں۔ حصہ اول ۲۵ر۷ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ر۷ روپے۔

## سیاستِ شرعیہ ——— رئیس احمد جعفری

اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایاتِ صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

## تاریخِ جمہوریت ——— شاہد حسین رزاقی

قبائلی معاشروں اور یونانِ قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ قیمت ۸ روپے

## اسلام کا معاشی نظریہ ——— محمد مظہر الدین صدیقی

دورِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۷۵ر۱ روپے

کا؟ مسائل حدیث میں کہاں تک ردو بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعتِ رسولؐ کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ طبع دوم۔ قیمت ۵۰ء۱ روپے

## الدین یسرٌ ——————— شاہ محمد جعفر ندوی

دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اس مبحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

## گلستانِ حدیث ——————— شاہ محمد جعفر ندوی

یہ ان چالیس مضامین کی احادیث کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰ء۳ روپے

## اجتہادی مسائل ——————— شاہ محمد جعفر ندوی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں اب سے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ء۴ روپے

## ریاض السنّہ ——————— شاہ محمد جعفر ندوی

ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

## تحدیدِ نسل ——————— شاہ محمد جعفر ندوی

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے۔ وسائلِ زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ پیسے

**مسئلۂ زمین اور اسلام** ———— شیخ محمود احمد

زرعی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے اور یہ کتاب اس اہم مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعی بلیغ ہے۔ قیمت ۲۵ ، ۴ روپے

**قرآن اور علم جدید** ———— ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علومِ جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰ ، ۶ روپے۔

**اسلام کا نظریۂ تعلیم** ———— ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت۔ قیمت ۲۵ ، ۱ روپے

**اسلام کی بنیادی حقیقتیں** ———— خلیفہ عبدالحکیم و رفقاء

اس عنوان کے تحت ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے۔ قیمت ۳ روپے۔

**تہذیب و تمدّنِ اسلامی** ———— رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی عروج و ارتقا کی ایک جامع تاریخ ہے۔ حصۂ اول: تہذیبِ اسلامی۔ قیمت ۶ روپے۔ حصہ دوم: اسلامی تمدن بنوامیہ کے عہد میں۔ قیمت ۵۰ ، ۷ روپے۔ حصہ سوم: اسلامی تمدن بنوعباس کے عہد میں۔ قیمت ۷ روپے۔

**طب العرب** ———— مترجمہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات۔ قیمت ۲۵ ، ۷ روپے

## مقامِ انسانیت ——————— محمد مظہر الدین صدیقی

مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرادی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۲۵؍ روپے

## اسلام کا نظریۂ تاریخ ——————— محمد مظہر الدین صدیقی

اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے۔

## اسلام میں حیثیتِ نسواں ——————— محمد مظہر الدین صدیقی

مساوات جنسی، ازدواجی زندگی، طلاق، پردہ، اور تعدد ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲٫۵۰ روپے

## دینِ فطرت ——————— محمد مظہر الدین صدیقی

اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱٫۷۵ روپے

## عقائد و اعمال ——————— محمد مظہر الدین صدیقی

عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔

## اسلام کا نظریۂ اخلاق ——————— محمد مظہر الدین صدیقی

قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔
قیمت ۲ روپے۔

## ملفوظات رومی ——— مترجمہ عبدالرشید تبسم

یہ کتاب مولانا جلال الدین کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔
قیمت ۷/۲۵ روپے۔

## مآثرِ لاہور ——— سید ہاشمی فریدآبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلا حصہ ارباب سیف و سیاست" قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ" صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ . . .
قیمت ۶/۵۰ روپے

## حیاتِ محمدؐ ——— مترجمہ ابویحییٰ امام خاں نوشہروی

مصر کے یگانۂ روزگار انشاپرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲/۵۰ روپے۔

## فقہ عمرؓ ——— مترجمہ ابویحییٰ امام خاں نوشہروی

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تالیف" رسالہ در مذہبِ فاروقِ اعظمؓ" کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۴/۷۵ روپے

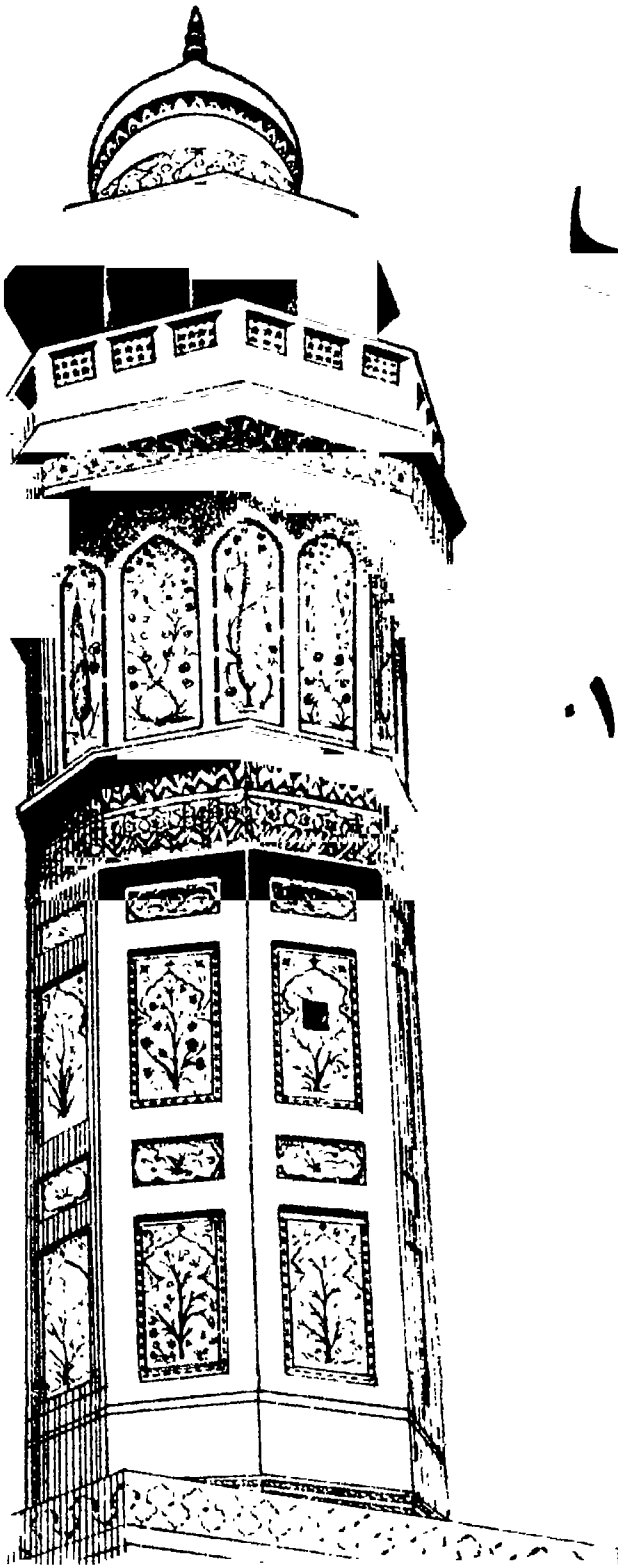
## مسلم ثقافت ہندوستان میں ——— عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برِعظیم پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

## سکھ مسلم تاریخ ——— حقیقت کے آئینے میں ——— ابوالامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۲/۵۰ روپے۔

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)

جون ۱۹۶۱ء

ثقافتِ اسلامیہ لاہور

# ENGLISH PUBLICATIONS OF
# THE INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

**ISLAMIC IDEOLOGY**

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/- (in press)

★

**ISLAM & COMMUNISM**

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. [illegible]

★

**METAPHYSICS OF RUMI**

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. [illegible]

★

**FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS**

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. [illegible]

★

**MOHAMMAD THE EDUCATOR**

*By* Robert L. Gulick

Rs. 4/-

**DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY**

*By* M. Mazheruddin Siddiqi

Rs. 12/-

★

**WOMEN IN ISLAM**

*By* M. Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7

★

**ISLAM AND THEOCRACY**

*By* M. Mazheruddin Siddiqi

Rs. [illegible]

★

**FALLACY OF MARXISM**

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin

Rs. [illegible]

★

**RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN**

*By* B. A. Dar

Rs. 10/-

**QURANIC ETHICS**

*By* B. A. Dar

Rs. 2/-

*Available at all booksellers or direct from :*

The Secretary, INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE

# ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

جون سنہ ۱۹۶۱ء

جلد ۹ شمارہ ۶

## ادارۂ تحریر



سالانہ: آٹھ روپے — فی پرچہ: بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ ۔ لاہور

شاہد حسین رزاقی

# تاثرات

جنوب مشرقی ایشیا میں کمونسٹوں کی تخریبی سرگرمیوں اور جنگی کامیابیوں نے امن، آزادی اور جمہوریت کے لیے شدید خطرات پیدا کر دیے ہیں۔ چونکہ کمونزم ایک ایسی تحریک ہے جو انتشار اور بدامنی کی حالت میں پھیلتی ہے اور کمونزم کے علمبردار حصولِ مقصد کے لیے ہر قسم کے تخریبی حربے استعمال کرتے ہیں اس لیے چین میں کمونسٹوں کے برسرِ اقتدار آنے کے ساتھ ہی جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک میں امن و امان کو شدید خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ چنانچہ ان خطرات کے انسداد کے لیے جمہوریت پسند ممالک نے سیٹو اور آنزوس جیسی دفاعی تنظیمیں قائم کیں۔ اور کئی ممالک اپنی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے کے لیے کولمبو کے تعمیری منصوبے میں بھی شامل ہو گئے لیکن کمونسٹوں کی تخریبی سرگرمیاں جاری رہیں۔ چنانچہ پہلے کوریا میدانِ جنگ بنا۔ پھر ہندی چین کشمکش کا مرکز بن گیا اور ویٹ نام کی تقسیم سے کمونسٹوں کے قدم مضبوط ہو گئے۔ اور اب لاؤس میں بدامنی اور انتشار نے نئی مشکلات اور دوسرے ممالک کے لیے خطرات پیدا کر دیے ہیں۔

۱۹۴۹ء میں جب فرانس نے لاؤس کو مشروط آزادی دی تو سوانا پھوما نے اعتدال پسند حکومت قائم کی۔ لیکن اس کے بھائی سوپھانو وانگ نے شمالی علاقہ میں پاتھٹ لاؤ کے نام سے ایک انتہا پسند اور چھاپہ مار تنظیم قائم کر لی جس کو ویٹ نام کے کمونسٹوں کی براہِ راست امداد حاصل تھی۔ ان چھاپہ مار دستوں کی سرگرمیاں اتنی بڑھ گئیں کہ ہندی چین میں جنگ ختم کرنے کے لیے جب جنیوا کانفرنس ہوئی تو لاؤس کی دو علاقوں میں حد بندی کرنی پڑی اور اس ملک کو متحد رکھنے کے لیے ایک بین الاقوامی کمیشن مقرر کر دیا گیا۔ لاؤس کو مکمل آزادی ملنے کے بعد ۱۹۵۷ء میں سوانا پھوما نے سوپھانو وانگ سے سمجھوتا کر لیا اور پورے ملک کے لیے مخلوط حکومت قائم کی گئی جس کا وزیرِ اعظم سوانا پھوما تھا۔ لیکن کمونسٹوں کی تخریبی سرگرمیاں کچھ دنوں کے بعد پھر شروع ہو گئیں۔ آخر کار جمہوریت پسند برسرِ اقتدار آئے اور کمونسٹوں کے خلاف سخت پالیسی اختیار کی۔ سوپھانو وانگ کے چھاپہ مار دستے پہاڑوں میں روپوش ہو گئے اور گوریلا جنگ ہونے لگی۔ اگست ۱۹۶۰ء میں ایک فضائی دستے کے کمانڈر کانگ لی نے حکومت پر قبضہ کر کے سوانا پھوما کو پھر وزیرِ اعظم بنایا لیکن تین مہینے کے بعد کمونسٹوں کے مخالف جنرل پھومی نوساوان نے حکومت پر قبضہ کر لیا اور کونگ لی اور پاتھٹ لاؤ کے

# ترتیب



طابع و ناشر
پروفیسر ایم ۔ ایم شریف

مطبوعہ
انجمن حمایت اسلام پریس ۔ لاہور

مقام اشاعت
ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

پروفیسر ایم۔ ایم شریف
مترجمہ: انوار حسین

# اقتصادیات میں انفرادیت کا تصور

قدیم طریقِ فکر کے معاشی مفکرین کے نزدیک ذاتی جلبِ منفعت کی خواہش وہ سرچشمہ ہے کہ جس سے مبادلہ، قیمت، دولت، سرمایہ وغیرہ یک بیک پیدا ہو جاتے ہیں۔ معاشیئین جو فلسفۂ لذت (HEDONISM) کے قائل ہیں، انفرادی منفعت کے جذبہ کی تعبیر لذتیت کے نقطۂ نظر سے کرتے ہوئے ذاتی حصولِ لذت کی خواہش کو تمام افعالِ انسانی کا منتہائے مقصود قرار دیتے ہیں۔

لیکن کیا یہ صحیح ہے؟ کیا نظامِ معیشت کُل کا کُل محض انفرادی منفعت کی خواہش کی پیداوار ہے کیا لذت کہ جسے تمام افعال کا منتہائے مقصود اور تمام خیر و خوبی کی اصل قرار دیا جاتا ہے وہ، اور انفرادی حصولِ لذت، دونوں چیزیں ایک ہیں؟ ہیوم (DAVID HUME) جو دورِ جدید میں فلسفۂ تلذذ کا بانی تھا، اس قسم کی انفرادیت کا قائل نہ تھا۔ اس نے اس خیال کو رد کیا ہے کہ محض حُبِ نفس ہی افعالِ انسانی کی اصل ہے۔ اس کے نزدیک ہمدردی کا جذبہ تمام سماجی اور اخلاقی کردار کی بنیاد ہے۔ لیکن آدم اسمتھ کے نزدیک بہر صورت نظامِ معیشت تمام تر انفرادی کردار کے ہم آہنگ ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ اس کے نزدیک ہر فرد منفعت کے لیے کام کرتا ہے اور سوسائٹی جو محض ان افراد کے مجموعہ کا نام ہے صرف انفرادی افعال کی مظہر ہے۔ اس مفروضہ کی حقیقت پورے طور پر سمجھنے کے لیے آیئے

---

(۱) لفظ انفرادیت (INDIVIDUALISM) مغربی مفکرین نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہر بڑے مفکر کا اس کے متعلق اپنا ایک تصور ہے اور پھر مختلف علوم کے لحاظ سے جن میں یہ لفظ بطور اصطلاح استعمال ہوتا ہے اس کا مفہوم بدلتا جاتا ہے۔ مابعد الطبیعیات، اخلاقیات، علم تمدن اور اقتصادیات سب کی اصطلاح انگریزی لفظ INDIVIDUALISM (انفرادیت) ہے۔ مابعد الطبیعیات و اخلاقیات میں ایک طرف فشتے، ہیگل، نطشے، الیگزنڈر، برگساں وغیرہ اور دوسری طرف لاک، ہابس، بنتھم، مل وغیرہ کے تصورات ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں لیکن ان سب نے لفظ INDIVIDUALISM بطور اصطلاح استعمال کیا ہے۔ لیکن معاشیئین مثلاً آدم سمتھ، جیونس، رکارڈو وغیرہ نے جس مفہوم میں اسے استعمال کیا ہے اس کی تعبیر ہم "انفرادی حصولِ منفعت کی خواہش" یا پھر اپنی زبان کے عام لفظ "خود غرضی" سے کر سکتے ہیں۔

دستوں کو پھر پہاڑوں میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔

امریکہ نے جنرل پھومی کی تائید کی۔ روس کمونسٹ باغیوں کے لیے کثیر تعداد میں اسلحہ فراہم کرنے لگا۔ اور ویٹ من کی فوجیں بھی پاتھٹ لاؤ کی امداد کے لیے لاؤس میں داخل ہو گئیں۔ اس طرح لاؤس اشتمالیت اور جمہوریت کے حامیوں کا میدان جنگ بن گیا۔ اور عالمی امن کے لیے خطرہ بڑھنے لگا۔ اس خطرہ کو روکنے کے لیے برطانیہ نے جنگ بندی کی تجویز پیش کی جس کو روس نے آخر کار منظور کر لیا۔ چنانچہ دہلی میں بین الاقوامی کمیشن کا اجلاس ہوا اور لاؤس کے مسائل کو حل کرنے کے لیے جنیوا میں ایک اور کانفرنس منعقد کی گئی ہے۔ قوموں کی اس کانفرنس میں لاؤس کی نمائندگی تین عناصر کر رہے ہیں۔ جمہوریت کے حامی، اشتمالیت کے حامی اور غیر جانبداری کی حمایت کرنے والے اعتدال پسند۔ لیکن پہلی جنیوا کانفرنس کے برعکس اس کانفرنس میں کمونسٹوں کا موقف بہت مضبوط ہو گیا ہے۔ جب پہلی کانفرنس ہوئی تو پاتھٹ لاؤ کا اثر شمال میں ایک محدود سے علاقے پر تھا۔ لیکن اب وہ ملک کے ایک بڑے حصے پر قابض ہے۔ اور اس کو کمونسٹ بلاک کی مکمل تائید حاصل ہے۔ اس کے برعکس جمہوریت کے حامی یہ محسوس کرتے ہیں کہ امریکہ اپنی پالیسی میں اس یکسوئی اور عزم و استقلال سے کام نہیں لیتا جو روس کی پالیسی کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری ہے۔

لاؤس میں کمونزم کے استحکام سے جنوبی ویٹ نام کے لیے فوری خطرہ پیدا ہو جائے گا۔ اور کمبوڈیا اور تھائی لینڈ بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکیں گے۔ ہند چینی میں کمونزم کے فروغ سے ملایا کے لیے بھی شدید مشکلات پیدا ہو جائیں گی جس نے بڑی جدوجہد کے بعد کمونسٹوں پر قابو پایا ہے اور انڈونیشیا میں بھی کمونسٹوں کے حوصلے بہت بڑھ جائیں گے جہاں سوکارنو نے اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے اسلام اور جمہوریت کی حامی جماعتوں کے خلاف کمونسٹوں کا تعاون حاصل کیا ہے۔ یہ صورت امن، آزادی اور جمہوریت کے لیے انتہائی خطرناک ہو گی۔ اور اس سے محفوظ رہنے کی صورت صرف یہی ہے کہ امریکہ اپنی خارجہ پالیسی میں عزم و استحکام اور یکسوئی پیدا کرے۔ دوست اور غیر دوست ممالک میں ضروری امتیاز کو ملحوظ رکھے اور حلیف ممالک کے خانگی تنازعات کو نظر انداز کرنے کے بجائے ان کو حل کرنے میں اپنے اثرات سے کام لے کر ان ممالک کے عوام کا اعتماد حاصل کرے۔ موجودہ دور میں امریکہ آزادی اور جمہوریت کا سب سے بڑا محافظ ہے اور اس سے بجا طور پر یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ امن و امان اور انسانی حقوق کے تحفظ و احترام کے لیے زیادہ واضح، موثر اور اعتماد آفریں پالیسی اختیار کرے گا۔

---

چونکہ اس قسم کی توجیہ یونانی فلسفہ کے ذریعہ بخوبی ممکن تھی اس لیے قدیم عیسائی راہبوں کی تعلیم اور یونانی فلاسفہ خصوصاً ارسطو کی تعلیم کا اختلاط شروع ہوا۔ مذہب اور فلسفہ کی اس آمیزش نے انسان کے روحانی اور عقلی عنصر کو اس کے حیوانی عنصر سے متمیز کر دیا۔ مقدم الذکر کو اس نے اخلاقی اصول مثلاً محبت، عدل، رحم، کرم اور ضبطِ نفس کی بنیاد قرار دیا۔ اور موخر الذکر کو خود غرضی، نفسانیت اور حرص و طمع کا منبع۔ اس لحاظ سے انسان کی اخروی نجات اور سماج کی ترقی اس کے عقلی عنصر کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ اور ذاتی حصولِ منفعت، حیوانی عنصر کا منتہائے مقصود۔ اس تعلیم کی رو سے مقدم الذکر کا مقصد موخر الذکر کی قربانی سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

سولہویں صدی میں اس طرزِ فکر کے خلاف ردِ عمل شروع ہوا۔ لوگوں نے اپنے آپ کو مذہب کے اثر سے آزاد کرنا شروع کیا۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یونانی فلسفہ کے اثرات سے بھی۔ اگرچہ ابھی تک وہ عقل کے قائل تھے۔ نشأۃ ثانیہ کے دور میں مافوق الطبیعی چیزوں کا اثر طبیعی چیزوں پر اور علوی چیزوں کا اثر سفلی چیزوں پر شبہ کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ کلیسا کا اقتدار رفتہ رفتہ سلطنت کے اقتدار کو جگہ دینے لگا۔ اور پھر سلطنت کا اقتدار بتدریج افراد کی خودمختاری میں منتقل ہونا شروع ہو گیا۔ تجدیدِ مسیحیت (THE REFORMATION) مغرب کی نشأۃ ثانیہ (THE EUROPEAN RENAISSANCE) دورِ تجارت (THE AGE OF MERCANTILISM) اور روشن خیالی کا عہد[1] (THE AGE OF ENLIGHTENMENT) ان سب کے اندر یہی روح کارفرما تھی اور بتدریج تقویت حاصل کرتی جا رہی تھی۔ درحقیقت یورپ کی تمام تاریخ جنگِ عظیم کے زمانہ تک اسی تغیر کے مختلف مدارج کی داستان ہے۔[2]

اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ لوگوں کے ذہنی رجحانات میں بھی رفتہ رفتہ تبدیلی پیدا ہوئی۔ بجائے مذہبی اور اخلاقی قوانین کی حقیقت میں کاوش کرنے اور یہ دریافت کرنے کے کہ کیا "ہونا چاہیے" اب توجہ قوانینِ

---

(۱) پندرھویں اور سترھویں صدی کے مابین یورپ کے وہ مختلف ادوار جن میں کلیسا کی حکومت رفتہ رفتہ "قومیت" میں منتقل ہو گئی۔ (مترجم)

(۲) CF. HEROLD J. LASKI. THE RISE OF EUROPEAN LIBERALISM. 1939

پہلے اس کی تاریخ پر تھوڑا سا غور کر لیں۔

دورِ قدیم اور عہدِ وسطیٰ کے تمام ادوار میں انسان کی فطرت کے متعلق نظریات جو کچھ اور جتنے کچھ بھی ہوں، ان سب کی بنا پر کم از کم اس بات پر اتفاق تھا کہ انسانی خود غرضی کو لازمی طور پر اخلاقی قوانین کے زیرِ اثر لایا جائے۔ اس کا طریقہ یا مذہبی تھا یا عقلی۔

مذہب کے لیے اہم ترین مسئلہ خدا یا دیوتاؤں سے انسان کا تعلق قائم کرنا تھا۔ انسان کے انسان سے تعلق کا مسئلہ بذاتِ خود کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، محض ثانوی درجہ رکھتا تھا۔ ہر مذہب کے لیے اس دوسرے مسئلہ کا حل پہلے مسئلہ کے حل پر مبنی تھا اور پہلے مسئلہ کا حل کم و بیش یہ تھا:

انسان خدا یا دیوتاؤں کی مخلوق ہے اور اس کی تقدیر آسمانی احکام کی تابع ہے۔ اس کی ہدایت کے لیے بعض مخصوص انسانی ہستیاں یا بعض اوتار مامور ہیں۔ جنہیں روحانی حقیقتوں کا براہِ راست علم ہے یا جو ان کی بنا پر قوانین وضع کرتے ہیں۔ ان خارجی قوانین کی پابندی نفسِ انسانی کو خیر کی طرف مائل کرتی ہے اور ان قوانین سے بغاوت، جو کہ شیطان کے بہکانے سے پیدا ہوتی ہے شر کی طرف لے جاتی ہے۔ شیطان انسان کی خود غرضی کے جذبات و خواہشات کو بھڑکا کر اسے بہکاتا ہے۔ اس لیے انہیں قابو میں لا کر احکامِ خداوندی اور انسانی تعلقات کے تقاضاؤں کا پابند بنانا چاہیے۔ خود غرضی یا ذاتی خواہشات کی اندھا دھند پیروی کی جگہ ہمدردی، محبت، کرم، ضبطِ نفس، اور عدل وہ خوبیاں ہیں کہ جن پر انسانی تعلقات مبنی ہیں۔ اس لیے اخلاقی زندگی کا نشو و نما انہیں خوبیوں کے حصول پر منحصر ہے۔ تمام قدیم مذاہب کی اصل تقریباً یہی ہے اور عیسائیت، یہودیت اور اسلام کی بھی۔

فلاسفۂ یونان کا نقطۂ نظر اس سے کچھ بہت مختلف نہ تھا۔ عقلِ انسانی کا حکم، جو اگرچہ الہامی نہیں بلکہ انسان کی عقلی کاوشوں کا نتیجہ ہے، دراصل خدا کا حکم ہے۔ یہی انسان کے لیے فطری قانون ہے۔ اس لیے کہ انسان اصلاً ایک ذی فہم مخلوق ہے۔ لیکن ذی فہم ہونے کے باوجود وہ حیوان بھی ہے۔ عقل و فہم اس کی شخصیت کا اعلیٰ عنصر ہے اور حیوانیت اسفل۔ خود غرضی کی خواہشات اور ہیجانات اسی سفلی عنصر کی پیداوار ہیں، اور عقل و ادراک علوی عنصر کی۔ یہی تعقل اخلاقی احکام کی روح ہے۔ خود غرضی افلاطون کے نزدیک تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے اس لیے اسے دور رکھنا چاہیے۔

قرونِ وسطیٰ میں مغرب اور مشرقِ قریب میں لوگوں نے مذہبی عقائد کی عقلی تصدیق چاہی اور

تمنا پر ہے۔ انسان کو فطرتاً خود غرض، بد طینت اور درندہ صفت قرار دیتے ہوئے ہابس نے ایک
سخت گیر حکومت کو ضروری قرار دیا ہے اسپینوزا (SPINOZA) نے اگرچہ بالکل مختلف مفروضات
سے ابتدا کی تھی اور اگرچہ اس نے ایک بالکل مختلف سیاسی نظریہ قائم کیا لیکن اس کا نقطۂ نظر بالکل "انفرادی"
یا "ذاتیاتی" تھا۔ اس کے اس مفروضہ نے کہ انسانی فطرت اصلاً بقاء نفس پر مبنی ہے' اسے فرد کو سلطنت
کے قبضہ سے آزاد کر دینے کا موقع دیا۔ بیکن (BACON) نے بھی ذاتی مفاد کی خواہش کو تمام انسانی
افعال کا محرک قرار دیا ہے۔ یہی انفرادیت تھی کہ جس نے لاک (LOCKE) کو جمہوریت کی تعلیم
دینے پر مائل کیا۔ المختصر، انفرادیت کا اصول آدم اسمتھ (ADAM SMITH) کے زمانہ تک
کہ جسے بجا طور پر اقتصادیات کا بانی کہا جا سکتا ہے، مغربی طریق فکر میں تقریباً مسلمات اصول کا درجہ حاصل
کر چکا تھا۔ خود آدم اسمتھ نے شخصی اغراض کے علاوہ دوسرے محرکات خصوصاً جذبۂ ہمدردی کے وجود
کو تسلیم کیا ہے۔ اس لیے نفسیات کے نقطۂ نظر سے اسے قطعیت کے ساتھ انفرادیت پسند کہنا
بالکل صحیح نہ ہوگا۔ لیکن بہر حال اس نے انفرادیت کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے کہ اس کی رائے میں محرکات
کا فطری توازن کچھ ایسا ہے کہ ذاتی اغراض اور جذبۂ ہمدردی دونوں ہمیشہ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ فرد
کسی غیر مرئی قوت کے زیر اثر ایک ایسے مقصد کے حصول میں معاون ہوتا ہے کہ جو اس کے مدرک ارادہ
کا کوئی جزو نہیں ہوتا[۱]۔ دوسروں کا مفاد ہمیشہ اس کے اپنے فائدہ میں مضمر ہوتا ہے۔

اگرچہ حرص و طمع اور خود غرضی اب نسبتاً ایک بے ضرر لفظ "شخصی مقاصد" کے پردہ میں چھپا کر
انسانی فطرت کا اصل اصول قرار دیے گئے، لیکن زبانی ہی سہی۔ تھوڑا بہت لحاظ عقل کا بھی کر ہی لیا
جاتا ہے۔ انسان فطرتاً ذاتی خواہش کا تابع ہے۔ لیکن ہابس اور اس کے بعد کے مفکرین کی رائے میں
ذاتی اغراض کی یہ پیروی کورانہ طور پر نہیں بلکہ روشن خیالی کے ساتھ ہونا چاہیے۔ انسان کو ذاتی اغراض
کی پابندی محض ظاہری طور پر نہیں بلکہ واقعی طور پر کرنا چاہیے۔ محض اپنی حماقت سے کسی چیز کو اپنے لیے
مفید سمجھتے ہوئے نہیں بلکہ سوچ سمجھ کر اور اس کا فائدہ دریافت کرنے کے بعد۔ اب یہ قرار پایا کہ ذہن کو
پورا یقین ہونا چاہیے کہ فرد جس چیز کو اپنے لیے مفید سمجھتا ہے وہ درحقیقت مفید ہے بھی کہ نہیں۔ عقل و علم

---

(۱) حوالہ کے لیے دیکھیے آدم اسمتھ کی کتاب: (AN INQUIRY INTO THE NATURE AND
CAUSES OF THE WEALTH OF NATIONS (1925) VOL. II, P. 206

فطرت کو دریافت کرنے اور یہ معلوم کرنے کی طرف مائل ہوئی کہ "یہ ہے کیا؟" ان سوالات نے کہ جن کا
تعلق تصوری اور فوق الطبیعی مسائل سے تھا اب رفتہ رفتہ ان سوالات کو جگہ دینا شروع کیا کہ جن کا تعلق
فطری واقعات سے تھا۔ روحانی قوانین نہیں بلکہ فطری قوانین اب فلسفی، سیاستدان اور ماہر اقتصادیات
کے فکر و نظر کی جولانگاہ بن گئے۔ انسان اور خدا کے تعلق کی حیثیت اب محض ذاتی رہ گئی۔

لوتھر (LUTHER) کالون (COLVIN) بودن (BODIN) میکیاولی (MACHAVELLI)
ہوکر (HOOKER) برونو (BRUNO) بیکن (BACON) ہابس (HOBBES) لاک (LOCKE)
کوئزنے (QUESNEY) والٹیر (VOLTAIRE) آدم اسمتھ (ADAM SMITH)
برک (BURKE) بنتھم (BENTHAM) مل (MILL) بوہم بورک (BOHM BOWERKE)
جیونس (JEVONS) یہ سب مظاہر تھے ان قوتوں کے جو سولھویں صدی اور انیسویں صدی کے درمیان
دینی اور روحانی میلانات کی جگہ دنیاوی اور فطری زندگی کی طرف رجحان پیدا کر رہی تھیں۔

اس رجحان کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا کہ انسان کی فطرت کیا ہے۔ قدیم مذہبی تصور کہ انسان کی
حقیقت محض روح ہے اور جسم سے اس کا تعلق محض مادی خواہشات کی بنا پر ہے۔ یا افلاطون کا
خیال کہ انسان کی حقیقت وہ نہیں کہ جیسا وہ واقعتاً ہے بلکہ وہ ہے کہ جیسا مسئلۂ اعیان کے مطابق
اس کا ذہنی تصور قائم کیا گیا ہے۔ یا اسی قسم کا ارسطو کا عقیدہ کہ انسان کی فطرت وہ نہیں کہ جو کچھ "وہ ہے"
بلکہ وہ ہے کہ جو کچھ وہ "بن سکتا ہے" وہ نہیں کہ جو کچھ "وہ ہے" بلکہ وہ کہ جو اسے "ہونا چاہیئے" یہ تمام
عقائد ترک کر دیے گئے۔ اب سوال صرف یہ تھا کہ فطرت کا پیدا کیا ہوا انسان، جیسا کچھ بھی وہ ہے، کیا
ہے؟ میکیاولی (MACHIAVELLI) وہ پہلا مفکر تھا جس نے اپنے زمانہ کے حالات کے مطابق
انسان کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ وہ تصور کہ زمانۂ مابعد میں اقتصادیات کا بنیادی اصول بن گیا۔ اس کے
نزدیک انسان بنیادی طور پر خودغرض واقع ہوا ہے اور خودغرضی کا جذبہ اس کے تمام وجود میں جاری و
ساری ہے۔

میکیاولی کی طرح ہابس (HOBBES) نے بھی صاف صاف کہہ دیا کہ ذاتی منفعت کی خواہش
ہی انسانی زندگی کا اصل اصول ہے۔ اس کے نزدیک انسان محض ایک منفرد ہستی ہے اور اسے اپنے
احساسات کے علاوہ کسی دوسری چیز سے کوئی سروکار نہیں۔ "بے غرض خواہشات" کا کہیں وجود نہیں
تمام خواہشات کا دارومدار انسان کے اپنے انفرادی وجود میں کسی قسم کی خوشگوار تبدیلی پیدا کرنے کی

ذاتیت سے ہی تعلق ہے۔ اس لیے کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے یہی اقتصادی طریق کار ہے لیکن غیر شعوری طور پر وہ اخلاق کے دائرہ میں پہنچ کر یہ درس دیتے نظر آتے ہیں کہ "روشن خیال خود غرضی" تمام اقتصادی اعمال کا مقصد ہونا چاہیے۔

ہم سب سے پہلے نفسیاتی انفرادیت کا مطالعہ کریں گے جو معاشیین کے اپنے دعویٰ کے مطابق اقتصادیات کا بنیادی اصول ہے۔ اس کے بعد ہم اخلاقی انفرادیت سے بحث کریں گے جسے وہ لوگ بآسانی نظر انداز کر سکتے ہیں جن کے نزدیک ان کا علم (اقتصادیات) اخلاقی طرزِ فکر سے بالکل بے تعلق ہے۔

انفرادیئن یہ تو نہیں فرض کرتے کہ ذاتی مقاصد کے علاوہ اور کسی دوسرے قسم کے محرکات کا وجود نہیں۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسانی افعال اکثر محبت، مروّت، دوستی، رحمدلی، حتیٰ کہ ایثار تک کے ذریعہ رونپذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے تمام بظاہر بے غرض محرکات کی تہہ میں درحقیقت خود غرضی کی تحریک کارفرما ہے۔ جیسا کہ بنتھم (BENTHAM) نے کہا ہے کہ "ان محرکات کی تہہ میں دراصل خود غرضی ہے کہ جس نے 'کرم' کا جامہ پہن رکھا ہے۔" لوگ دوسروں کی خوشی اس لیے چاہتے ہیں کہ اس میں دراصل ان کی اپنی خوشی مضمر ہے۔ وہ نیکی اس لیے کرتے ہیں کہ نیکی کرنا خود ان کیلیے لذت بخش ہے۔ انفرادیت یا ذاتیت قدرت کا قانون ہے اور انسان قدرت کی مخلوق ہونے کی حیثیت سے اسی قانون کا تابع ہے۔

ربطی نفسیات[1] (ASSOCIANIST PSYCHOLOGY) کی تشریح کے مطابق کرم ابتداءً ذاتی حصولِ لذت کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ لیکن ذاتی لذت سے مربوط ہو جانے کے بعد پھر مقصود بالذات سمجھا جانے لگتا ہے۔ لیکن ہمیں نفسیات کے اس نظریہ کی تردید پر زیادہ وقت نہیں صرف کرنا چاہیے کہ آج شاید ہی کوئی اس کا قائل ہو۔

لیکن یہ دعویٰ کہ ذاتی منفعت تمام افعال کی اصل ہے، اقتصادیات میں انفرادی طریقِ فکر کی

---

(۱) علم النفس کے ابتدائی دور کا وہ نظریہ کہ جس کی رو سے تمام خیالات اور افعال ایک دوسرے سے خارجی طور پر مربوط و متصل ہیں اور یہ رابطہ نفسِ حقیقت سے کوئی لازمی تعلق نہیں رکھتا بلکہ اتفاقی طور پر پیدا ہو جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے نفسیات کی کوئی تاریخ۔ (مترجم)

تو اب خود غرضی کی راہنمائی کے لیے استعمال ہونا چاہیے۔ عقل وفہم کا استعمال اور ہوش مندی کی ضرورت ہے تو اس لیے کہ ذاتی منفعت کہیں خطرہ میں نہ پڑ جائے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو فرد خود اپنے لیے مفید سمجھتا ہے وہ (خدا نخواستہ) دوسروں کے لیے فائدہ بخش ثابت ہو۔ عقل اب خود غرضی کے جذبات کی مالک نہیں اب وہ ان کی غلام ہے۔ اس کی حیثیت اب حرم سرا کی اس لونڈی کی سی ہے کہ جس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اپنی مالکہ کو چراغ کی روشنی میں اس کے خلوت کدہ تک پہنچا دے کہ جہاں پہنچ کر وہ دل کھول کر دادِ عیش دے سکے۔ روشنی دکھانا تو بہر حال ضروری ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ (خدا نخواستہ) وہ بھول کر عبادت خانہ میں، یا اپنی بیمار ماں، بہن یا بھائی کے کمرے میں پہنچ جائے۔ خود غرضی بہت قوی جذبہ ہے۔ مشکل ہی سے کبھی وہ غلط (یعنی غیروں کے لیے مفید) راستہ پر پڑ سکتا ہے۔ لیکن کیا عجب کہ ایسی غلطی کبھی سرزد ہو ہی جائے، اس لیے اس کی ہدایت اشد ضروری ہے۔ افلاطون کے زمانہ کا بادشاہ (عقل)، اب آدم اسمتھ کے زمانہ میں ایک ادنیٰ غلام ہے اور اس کے زمانہ کا غلام (ہوس) تخت شاہی پر جلوہ افروز ہے:

ببیں تفاوتِ راہ از کجاست تا بکجا!

یہ 'انفرادیت' یا 'ذاتیت' جدید طرزِ فکر کی تجربیت سے پیدا ہوئی اور ایک اہم اصول بن گئی۔[1] آدم اسمتھ نے اسے اپنے معاشی نظریات کی بنیاد قرار دیا۔ یہی ذاتیت ہے۔ ایس۔ مِل (J. S. MILL) باسٹیٹ (BASTIAT) اور نو کلاسیکی طرزِ فکر نے اختیار کی۔ ان سب کے نزدیک انفرادیت زندگی کا بنیادی اصول ہے۔ انسانی اعمال کا منتہائے مقصود ان مفکرین کے نزدیک ذاتی اغراض کے آگے اور کچھ نہیں۔ اگرچہ ایک منطقی مغالطہ کے ذریعہ مِل ذاتی اغراض اور دوسروں کی اغراض دونوں کو ایک کر دکھاتا ہے۔

یہ کہنا کہ ہم ذاتی اغراض کے علاوہ کسی چیز کی خواہش نہیں کرتے، نفسیاتی انفرادیت ہے۔ اور یہ سمجھنا کہ ہمیں ذاتی اغراض کے علاوہ کسی چیز کی خواہش نہیں کرنا چاہیے، اخلاقی انفرادیت ہے۔ معاشیین ان دونوں کا خلط مبحث کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ پتہ بھی نہیں چلتا۔ کہتے تو وہ یہی ہیں کہ انہیں نفسیاتی

---

(۱) اس اصول کی مفصل کیفیت کے لیے دیکھیے: HEROLD J. LASKI کی کتاب "THE RISE OF EUROPEAN LIBERALISM"

مگر اوّل تو یہ تسلیم کرنے سے کہ انفرادی میلانات انسان میں فطرتاً موجود ہیں، یہ معنی نہیں کہ ان کے علاوہ دوسرے میلانات کا وجود نہیں۔ ثانیاً یہ بات کہ بے غرضی کے افعال بھی ذاتی تسکین بہم پہنچاتے ہیں، یہ تسلیم کرلینے کے مرادف نہیں کہ وہ کیے ہی جاتے ہیں ذاتی تسکین کے لیے :

آیئے پہلے مابعد الذکر پر غور کریں۔ ذاتی تسکین کسی افادی فعل کی تکمیل کی خصوصیت ہے، اس فعل کا مقصد نہیں ۔کسی لحاظ سے بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ان افعال کا مطمح نظر یا منتہائے مقصود ہے۔ افادی افعال میں ذاتی تسکین نفسیاتی طور پر ضمناً حاصل ہوجاتی ہے، وہ ارادہ کا کوئی مخصوص جزو نہیں۔ کسی شخص کا ذہنی مطمح نظر ان حالات میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ دوسروں کے مقصد کی پیروی ذاتی تسکین کے لیے کر رہا ہے، بلکہ برخلاف اس کے اس کا مقصد دوسروں کے لیے سکون کا سامان بہم پہنچانا ہوتا ہے اور اس مقصد کے حصول کے ذریعہ اسے ذاتی تسکین حاصل ہوجاتی ہے۔ یہ درست ہے کہ ہر مقصد کی تکمیل کے وقت ذاتی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں کہ افادی افعال اس لیے انجام دیے جاتے ہیں کہ ذاتی تسکین حاصل ہو۔ وہ تسکین کہ جو ہم افادی افعال کے ذریعہ حاصل کرتے ہیں اس لیے حاصل ہوتی ہے کہ ہم اصولاً ایک ایسے مقصد کے حصول کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں جو ابتدا ہی سے ہمارا ذاتی مقصد نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کی خاطر ہمیں مقصود ہوتا ہے۔

ہم نے دو سوال اٹھائے تھے۔ مابعد الذکر پر غور کر چکنے کے بعد اب ہم اول الذکر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ افراد نہایت قوی ذاتی اغراض رکھتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے علاوہ ان کی کوئی اور اغراض نہیں ہوتے۔ اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ غیر ذاتی اغراض اس حد تک بنیادی نہیں جتنی کہ ذاتی اغراض۔ درحقیقت ہم ایک قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں۔ ہمارا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہ انسان کی فطرت سے نسبتاً زیادہ گہرا تعلق رکھتی ہیں، کیونکہ وہ جماعت کی قوتوں سے متعلق ہیں، اور فرد جماعت کا محض ایک جزو ہے۔ یہ کہنا کہ فرد محض ذاتی خواہشات رکھتا ہے ایک لاطائل، دقیانوسی نفسیات کا نظریہ ہے اس لیے اپنے دعاوی کی تائید میں جو اس قسم کی نفسیات کے خلاف ہیں ہم دوبارہ نفسیات کے جدید نظریات کی طرف رجوع کریں گے۔

کرداری نفسیات[1] ( BEHAVIOURISTIC PSYCHOLOGY ) انسانی اور حیوانی

---

(۱) ڈاکٹر واٹسن ( WATSON ) کا طریق تشریح جو "BEHAVIOURISM" کہلاتا ہے تمام (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بنیاد ہے۔ چنانچہ ہمیں اسی سے بحث ہے۔ یہ کہنا کہ ذاتی اغراض یا شخصی حصولِ لذت ہمیشہ ہمیشہ مقصود ہوتا ہے ایسا ہی نفسیاتی دعویٰ ہے کہ جیسا کہ یہ کہ لذت ہی ہے کہ جس کی ہمیشہ خواہش کی جاتی ہے۔ اور چونکہ اس دوسرے دعویٰ کی تردید ہو چکی ہے لہٰذا پہلا دعویٰ خود بخود رد ہو جاتا ہے۔

خود غرضی یا ذاتیت، افادیت کی ضد ہے۔ افادیت کا مدعا یہ ہے کہ خود غرضی کو ترک کر کے فرد، تمام اغراض و مقاصد کو دوسرے یا دوسروں کی بھلائی کے لیے تمامتر وقف کر دے۔ ذاتیت کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کے ایثار کے ذریعہ بھی فرد صرف ذاتی تسکین چاہتا ہے۔ اس دعویٰ میں کچھ صداقت بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بچوں اور جانوروں کے افعال بیشتر ذاتی ہوتے ہیں۔ اس سے بھی ہمیں انکار نہیں کہ بڑے ہو کر بھی لوگوں کی بعض ذاتی خواہشات بہت قوی ہوتی ہیں جو صرف ان کے اپنے مفاد کی تابع ہوتی ہیں اور جو دوسروں کے مفاد کے خلاف بھی ثابت ہو سکتی ہیں۔ مثلاً تحفظِ نفس اور بقاءِ ذات کی خواہش، دوسروں پر تفوق اور برتری حاصل کرنے کی خواہش، دوسروں پر حکومت حاصل کرنے کی خواہش وغیرہ۔ ذاتی کامیابی کی خواہش انسان کی بہت اہم خواہشات میں سے ہے، اور ہاپ (HOPPE) ولف (WOLFF) اور ڈمب (DEMBE) کے تجربات کے ذریعہ کافکا (KOFFEKA) اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ "تمام کرداری مجموعوں میں کوئی طاقت ہے جو نفس کو بلندی کی طرف ابھارتی ہے" اور اسے زیادہ سے زیادہ بلند درجہ پر پہنچنے کے لیے جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے۔"[۱]

علاوہ ازیں اگرچہ یہ صحیح ہے کہ انسان کو اس قسم کے افادی افعال سے، مثلاً اپنی زندگی کو جوانمردی کے کارناموں کی خاطر خطرہ میں ڈالنا، یا خاندان کی کفالت کرنا، یا اپنے ذاتی لذائذ، اپنی صحت اور اپنی دولت کو دوستوں کی خاطر قربان کر دینا، ایک قسم کی ذاتی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ انسان کو اس قسم کے افعال ترک کر دینے سے زیادہ تکلیف ہوتی بہ نسبت ان کو انجام دینے کے۔

---

(۱) حوالہ کے لیے دیکھیے کافکا کی کتاب: PRINCIPLES OF GESTALT PSYCHOLOGY ص ۶۷۰
نفسیات کے اس طرز فکر کے بموجب نفس، چیزوں کا ادراک انفرادی طور پر نہیں بلکہ مجموعی طور پر کرتا ہے اور یہی ایک صورت ہے کہ جس میں نفس انسانی حرکت میں آ سکتا ہے۔ (مترجم)

نصب العین اور مطمحِ نظر کا مقام ہے کہ جس کا کام نفس کی نگرانی کرنا اور اپنے معیار کے مطابق اس کے بے جا استیلاء کو روکنا اور قابو میں لانا ہے۔ نفسِ شعوری غیر شعوری طور پر فوق الشعور کا تابع ہے۔ اگر نفس داخلی یا مطالعۂ باطن میں محور رہنے والی نفسیاتی کیفیت کا وجود ہے تو نفسِ خارجی یا بیرونی دنیا اور سوسائٹی میں محور رکھنے والے رجحانات بھی موجود ہیں اور پھر تداخلی یعنی دوسری شخصیتوں کو اپنے اندر جذب کر کے نفس کو ان سے متحد کر دینے والے رجحان کا وجود بھی ہے۔[1] اگر نارسسیت (NARCIS-SISM) یا ارتکازِ نفسی یا خود پسندی ہے تو دیگر پسندی یا نفس کا اتحاد (ان مطمحائے نظر سے کہ جن کا محور دوسرا دل کی ذات ہے) بھی موجود ہے۔ اور ان مقاصد کے حصول کے لیے جد و جہد بھی۔

مقصدی نفسیات[2] (PURPOSIVIST SCHOOL OF PSY.) کا مقتدا میکڈوگل (MAC - DOUGALL) اور مشاہداتی نفسیات کا رکن عظیم ٹچنر (TITHNER) دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ افادی میلانات اور ذاتیاتی میلانات دونوں انسان اور حیوان کے فطری حرکات ہیں اگر ہم ان کے "تسمیہ"[3] اور "ترتیب"[4] کے فرق کو نظر انداز کر دیں تو وہ دونوں اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ اگر استیلاء اور تحفظِ نفس کے مہیجات موجود ہیں تو خود فراموشی اور قومی ہمدردی اور "توالد" یا "جذبہ خاندانی" جیسے مہیجات کا بھی وجود ہے۔

ان ماہرینِ نفسیات میں سے کہ جو ان متذکرۂ بالا طرز ہائے فکر میں سے کسی کے پابند نہیں، ہم صرف تین کا ذکر کریں گے۔ وَب (WEBB) ایولنگ (AVELING) اور بارٹلٹ (BARTLET)

---

(۱) فرائڈ کی زبان سے اب ہماری اردو بھی نابلد نہیں رہی۔ اس نے نفسِ انسانی کی تقسیم متذکرہ بالا طور پر کی ہے۔ حوالہ کے لیے دیکھیے PSYCHO - ANALYSIS کی کوئی کتاب یا WOODWORTH کی NTEMPORARY SCHOOLS OF PSYCHOLOGY

(۲) نفسیات کا وہ اسکول کہ جس کے لحاظ سے ہمارے تمام محرکات جو پیدائش کے وقت سے موت کے وقت تک مختلف اعمال و افعال پر ہمیں مجبور کرتے ہیں، دراصل مختلف مقاصد کی تکمیل کے لیے وجود میں آئے ہیں۔ اور ان میں ان مقاصد کا ادراک و احساس نہیں ہوتا مگر اندرونی طور پر وہ ہمارے جسم و دماغ کی ساخت و ترکیب کا جز ہونے کے باعث خود بخود کام کرتے رہتے ہیں۔ حوالہ کے لیے دیکھیے میکڈوگل کی تصنیف یا وڈورتھ کی متذکرہ بالا کتاب (مترجم) (۳) نفسیات وہ طریق تجزیہ جو نفس کا مشاہدہ اندرونی طور پر کرتا ہے۔ (۴) دیکھیے INDUCTIVE LOGIC کی کسی کتاب میں CLASSIFICATION اور NOMENCLATURE

افعال کے زیادہ بنیادی مسائل کو حل کرنے میں مصروف ہے اور ابھی تک اس درجہ پر نہیں پہنچی کہ جہاں وہ زیادہ پیچیدہ مسائل کو حل کرنے کی کوئی مفید کوشش کر سکے۔ علاوہ ازیں، اس کے عجیب و غریب طریقے اور اس کی مخصوص اصطلاحات اس قسم کے مسئلہ کے حل کرنے کے لیے کچھ زیادہ موزوں بھی نہیں کہ جو اس وقت زیر بحث ہے۔ بہرحال اس حقیقت سے تو مشکل ہی سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ غیر ذاتی میلانات حیوانی فطرت کے قدرتی اجزا ہیں۔ اگر کسی ذی حیات جسم کے کردار کی کسی خاص احول میں ردِ عمل کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ جو جسم ذی حیات کے بقا و قیام کے لیے مفید اور ضروری ہیں تو اس قسم کے رد عمل کی بعض ایسی صورتیں بھی پائی جاتی ہیں کہ جو دوسرے اجسام ذی حیات کے قیام و بقا میں معاون ہیں۔ دوسرے ذی حیات اجسام اگرچہ خود ماحول کا جزو ہوتے ہیں لیکن ان سے مخصوص طور پر اس قسم کے کردار کا تعلق ہوتا ہے۔ اس قسم کا ردِ عمل مثلاً مرغی کا کتے پر اپنے بچوں کو بچانے کے لیے حملہ، اس قسم کے کردار کی مثال ہے۔ جیمس (JAMES) جو تفاعلی نفسیات[1] (FUNCTIONAL PSYCHOLOGY) کا بانی ہے کہتا ہے کہ نوعی ہمدردی کے تہیجات اور ذاتیاتی تحریکات یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور جہاں تک معلوم ہے نفسیاتی حیثیت سے ایک ہی سطح پر پیدا ہوتے ہیں۔[2]

تجزیاتی نفسیات[2] (PSYCHO ANALYSIS) کی زبان میں اگرچہ ایک طرف عد (ID) یعنی وہ غیر شعوری اندرونی نفس ہے جس کی خواہشات و ہیجانات نفسِ شعوری کی طرف ذاتی حصولِ لذت کی خواہشات کی شکل میں عود کر آتے ہیں تو دوسری طرف نفسِ فوق الشعور بھی ہے، جو معیار،

---

(پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ) نفسیاتی افعال کی تشریح انسان کے ظاہری کردار کی بنا پر کرتا ہے۔ واٹسن کے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے کہ جس سے ہم نفسیاتی مطالعہ کو خارجی حیثیت سے قابل اعتبار سمجھ سکتے ہیں۔ حوالہ کے لیے دیکھیے واٹسن کی تصنیف یا نفسیات کی کوئی جدید تاریخ۔ (مترجم)

(۱) نفسیات کا یہ نظریہ کہ مختلف قسم کے احوال جسم و دماغ کی مخصوص ترکیب کی بنا پر مخصوص طور پر مختلف قسم کے ماحول میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ حوالہ کے لیے دیکھیے جیمس کی کتاب "اصولِ نفسیات" WILLIAM JAMES - PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY

(۲) فرائڈ (FREAD) کا مشہور نفسیاتی نظریہ کہ جو نفسیاتی تحلیل و تجزیہ کی بنیاد دبی جنسی خواہش پر رکھتا ہے۔ (مترجم)

کہ جس کا وہ ایک فرد ہے۔ اور اس تجربہ میں جماعت میں فرد کی حیثیت اور مرتبہ کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے "عمل کا سرچشمہ نظامِ نفسی کے شگافوں سے پھوٹتا ہے" اور "اس کی حرکت و رفتار کا دارومدار ماحول کے رقبۂ کل (TOTAL FIELD) کی مجموعی قوتوں کے باہم جذب و تاثر پر ہوتا ہے۔" مثلاً قائد قیادت اس لیے کرتا ہے کہ علاوہ اس کے ذاتی جذبۂ استیلاء اور افادی جذبۂ تعاون کے، ایسے لوگ موجود ہیں کہ جو اس کی پیروی کرنے پر آمادہ ہوں۔ اور مقتدی، مقتدی اس لیے ہیں کہ علاوہ جذبہ ہائے تعاون اور اطاعت کے ایک قائد ہے کہ جس کی وہ اقتدا کر سکیں۔ قائد اور مقتدی دونوں کے کردار باہم مربوط اور ایک دوسرے پر مبنی ہیں۔ اور ان قوتوں کے ربط و اشتراک کا نتیجہ ہیں کہ جن سے رقبۂ کردار (BEHAVIOURAL FIELD) مرتب ہوتا ہے۔ ذاتی حیثیت سے فرد محض ایک ذہنی تجرید ہے۔ پورے نظامِ اجتماعی سے علاحدہ اس کی کوئی ہستی نہیں۔ چونکہ وہ 'کل' کا 'جزو' ہے اس لیے اس کے افعال بڑی حد تک 'کل' سے مرتب ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے مخفی رجحاناتِ فطری کے دراصل اجتماعی رجحانات ہیں کہ جو فرد کو ان افعال پر مجبور کرتے ہیں جو اس سے صادر ہوتے ہیں بخود اس کی فطرت ایک عملِ مربوط کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ایک سماجی نظام کا۔ اور اس کی ترقی اور تکمیل کا دارومدار اسی عمل پر ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کافکا نے ان الفاظ میں ظاہر کی ہے " "میں" بحیثیت "ہم" کے ایک جزو ہونے کے اپنی فطرت کے لحاظ سے "ہم" کی اس قسم پر مبنی ہے کہ جس کا وہ ایک جزو ہے۔ اور اس مرتبہ اور حیثیت پر، کہ جو اسے "ہم" کے نظام کے تحت حاصل[1] ہے۔"

میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ کوئی منظم جماعت اپنے کسی جزو کی ترکیب ایسی نہ کرے گی جو خود جماعت کے مقاصد کی تکمیل کے حق میں رکاوٹ ثابت ہو۔ اور جب کبھی اس قسم کی رکاوٹیں یعنی ایسے افراد پیدا ہوں گے کہ صرف ذاتیاتی میلانات رکھتے ہوں تو ان کا شمار امراض میں کیا جائے گا۔ ایسے لوگ یا تو قید کر لیے جاتے ہیں یا جسم (جماعت) سے نوچ کر پھینک دیے جاتے ہیں۔ افادی رجحانات ذاتیاتی رجحانات کی طرح کہ جن سے کردار مرتب ہوتا ہے، فرد میں جماعت کے نظامِ کلی کے تحت پیدا ہوتے ہیں۔ جس کی خصوصیت وہ چیز ہے کہ جسے تہذیب کہتے ہیں اور جس کے اجزا فیشن، رسم و رواج، طور طریقے، آرٹ، سائنس، مذہب وغیرہ ہیں۔

---

(۱) حوالہ کے لیے دیکھیے کافکا کی کتاب: PRINCIPLES OF GESTALT PSYCHOLOGY P676

وہ تجربات جو وب نے پروفیسر اسپیئرمین ( SPEARMAN ) کے دارالتجربہ میں کیے ہیں "ارادہ" کا کچھ اس قسم کا تصور پیدا کرتے ہیں جیسا کہ تجزیاتی نفسیات کے "فوق الشعور" کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کی تحقیقات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ذاتی محرکات (یعنی اس قسم کے محرکات مثلاً استیلار خودرائی، شخصی ارادہ، عدم رواداری، شخصی حکومت، خودپسندی، خراجِ تحسین وصول کرنے کی خواہش، خودفریبی، نمود، نمائش، خوداعتمادی، غرور، مفاخرت، احساسِ برتری، عزتِ نفس، نخوت، تکبر، دوسروں کی تحقیر، تحکم پسندی، غلبہ حاصل کرنے کی خواہش وغیرہ وغیرہ) کے علاوہ ایک غالب قوتِ ارادی بھی ہے جو ان سب پر حاکم ہے اور جس کی قوت افادی میلانات سے بعینہٖ مطابقت رکھتی ہے (مثلاً رحم کا اصول یا ہمدردی کا جذبہ، تعاون کی روح، مذہبی رابطہ سے خلوص اور اس کی افادی اہمیت) ایوننگ ملکے نتائج انسان کی فطرت کے متعلق بھی اسی طرف اشارہ کرتے ہیں[1]۔

بارٹلٹ کا خیال ہے کہ تین بنیادی رجحانات ہیں کہ جن سے تمام سماجی رشتے قائم ہوتے ہیں۔ غلبۂ اطاعت اور انسان کے دورِ طفولیت کی ، روحِ تعاون۔ ہمارے نزدیک اطاعت غیر متعلق ہے، غلبہ انفرادی ہے، اور تعاون قطعاً افادی اور اجتماعی ہے۔

مختلف نفسیاتی طرز ہائے فکر کی یہ تحقیق ہمیں اس بات کا یقین دلانے کے لیے کافی ہونی چاہیے کہ افادی حیثیت بھی انسان کے لیے اتنی ہی اساسی ہے کہ جتنی ذاتیت۔

لیکن صرف محرکات اور ان کا ردِعمل اور جبلّی خصوصیات ہی انسانی کردار کی مکمل توضیح کے لیے کافی نہیں۔ فرد ایک سماجی اور خارجی ماحول میں پیدا ہوتا ہے اور یہ ماحول اس کی تعمیر کا کوئی غیر اہم جز نہیں۔ وہ صرف ماحول سے ردِعمل ہی نہیں کرتا بلکہ خود اس سے متاثر ہوتا ہے۔

گشٹالٹ ( GESTALT PSY. ) طریقِ فکر کی نفسیات نے بالخصوص اس چیز پر زور دیا ہے[2] کا ذکا کہنا ہے کہ فرد تمام مخفی رجحاناتِ فطری کا تجربہ اس جماعت کے جبلّی رجحانات کے مطابق کرتا ہے۔

---

(۱) حوالہ کے لیے دیکھیے SPEARMAN CHARLES کی تصنیف "FEELINGS AND EMOTIONS"

WITTENBERY SYMPOSIUM P. 46

(۲) اس کی توضیح کے لیے دیکھیے KOFFEKA کی کتاب

PRINCIPLES OF GESTALT PSYCHOLOGY PP. 656-666

توہم پہلے بحث کر کے اسے رد کر چکے ہیں۔ اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ مل صاحب یہ معجزہ کس طرح صادر فرماتے ہیں۔ مل اپنی کتاب "افادیت" میں ذیل کی دلیل پیش کرتا ہے۔ "کوئی وجہ نہیں بتائی جا سکتی کہ مفادِ عامہ کی خواہش کیوں کی جاتی ہے۔ علاوہ اس کے کہ ہر شخص اپنی ذاتی خوشی چاہتا ہے۔ ہر شخص کی خوشی اس کے اپنے فائدہ کے لیے ہے۔ اس لیے عمومی خوشی بحیثیت مجموعی تمام افراد کے لیے مفید ہے۔" افادیت کا واحد ثبوت یا انفرادی لذتیت سے اجتماعی فلسفۂ لذت تک پہنچنے کے لیے واحد دلیل جو اس عظیم الشان منطقی نے دریافت کی ہے وہ منطقی مغالطۂ اجتماع ( FALLACY OF COMPOSITION ) پر مبنی ہے۔ جیسا کہ جیمس مارٹینو ( JAMES MARTINEAU ) نے کہا ہے کہ "ہر شخص (کی کاوش) اپنی ذات واحد کے لیے" اور ہر شخص (کی جد و جہد) تمام اشخاص کے لیے۔ ان دونوں کے درمیان (استدلال کا) کوئی راستہ نہیں (جو پہلے سے دوسرے تک پہنچا سکے)۔

انفرادیت یا ذاتیت مغربی لبرلزم کی بنیاد ہے اس لیے تمام لبرل معاشیین کا مسلمہ ہے حقیقت یہ ہے کہ سوائے اجتماعیین، اشتراکیین اور ایک خاص حد تک کیمبرج اسکول کے افادی معاشیین ( CAMBRIDGE WELFARE SCHOOL ) کے چند ہی معاشیین ایسے ہیں کہ جو اس تمام تر بے بنیاد دعوے کے اثرات سے آزاد ہو چکے ہوں۔

---

ان تمام باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ نفسیاتی دعویٰ کہ تمام اعمال کا منتہائے مقصود محض فرد کی ذاتی خواہشات ہیں، نفسیاتی حیثیت سے غلط ہے۔

اچھا۔ ایک مذہبی غلط مبحث کی بنا پر جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، افادی مفکرین نہایت خاموشی سے اس نفسیاتی دعوے سے کہ "ذاتی اغراض کے علاوہ اور کوئی اغراض موجود نہیں ہیں" ایک بالکل مختلف دعوے پر پہنچ جاتے ہیں کہ اعمال کا منتہا سوائے فرد کی ذاتی اغراض کے اور کچھ "نہیں ہونا چاہیئے" اور یہ ایک ایسا دعوے ہے جو علم النفوس سے نہیں بلکہ، علم الاخلاق سے متعلق ہے۔ اس لیے انکارِ دعوے صرف یہی نہیں کہ حظ نفس ہی وہ چیز ہے کہ جس کی خواہش "کی جا سکتی ہے"، بلکہ یہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش "کرنا چاہیئے"۔ یا بالفاظِ دیگر یہی "خیر محض" ہے کہ جو وجود رکھتی ہے۔ اس خیال کی بہترین تعبیر ٹامس ہابس نے کی ہے اور اس میں انتہائی تضاد ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ تمام تر خوبی لذت ہی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لذت میں خوبی ہے، خواہ وہ میری لذت ہو یا آپ کی یا زید کی۔ لیکن جب میں یہ کہوں کہ "تمامتر خیر و خوبی کی اصل میرا ذاتی تلذذ ہے" تو اس کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں اور وہ یہ کہ لذائذ پر میرا ذاتی قبضہ تمامتر خیر و خوبی کی اصل ہے۔ لیکن میں اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہوں کہ کسی دوسرے کا قبضہ و تسلط لذائذ پر، یہ بھی تمامتر خیر و خوبی کی اصل ہے۔ تو ظاہر ہے کہ میرے طریق فکر میں تضاد واقع ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر مور ( G. F. MOORE ) کے "ذاتیت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہر شخص کا تلذذ کمالِ خیر و خوبی ہے۔ یعنی یہ کہ بہت سی چیزیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، ان میں سے ہر ایک وہ چیز ہے کہ جس کے علاوہ خیر و خوبی کا کہیں وجود نہیں۔ تضاد کی انتہا ہو گئی۔ اس سے بڑھ کر اس نظریہ کی تردید اور کیا ہو سکتی ہے"[1]؟

گاڈون، بنتھم، دونوں مِل اور زمانہ مابعد کے افادئین بہر صورت اس سادہ لوح انفرادیت کے قائل نہیں۔ وہ اسے ایک قسم کی افادیت سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں۔ اس دعوے سے کہ "ہر شخص ذاتی مفاد کی خواہش کرتا ہے اور یہی اسے کرنا چاہیئے" وہ اس دعوے پر پہنچ جاتے ہیں کہ "ہر شخص کو زیادہ سے زیادہ افراد کے مفاد کی خواہش کر سکتا ہے اور اسے ایسا ہی کرنا چاہیئے"۔ بنتھم اس نتیجہ پر اس دلیل کے ذریعہ پہنچا ہے کہ "خود غرضی خود بخود کرم کا جامہ پہن لیتی ہے۔ اس استدلال سے

---

(۱) حوالہ کے لیے دیکھیے: G. F. MOORE کی کتاب PRINCIPIA ETHICA

محمد حنیف ندوی

# اخوّت و رفاقت کے تقاضے

بھائی چارہ اور الحب فی اللہ، اسی طرح کا شرعی و دینی رابطہ ہے جس طرح مثلاً نکاح ہے۔ جس طرح عقدِ نکاح سے حقوق و واجبات کا ایک نقشہ متعین ہوتا ہے، اسی طرح محبت و رفاقت کچھ حقوق چاہتی ہے جو مالی بھی ہیں اور نفسیاتی بھی۔ زبان سے بھی ان کا تعلق ہے اور اعمال و جوارح سے بھی۔ ان کو کل آٹھ قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ مالی حقوق: آں حضرتؐ نے ایک حدیث میں فرمایا ہے:

مثل الاخوین مثل الیدین تغسل احدٰھما الاُخریٰ۔

دو بھائی دو ہاتھوں کی مانند ہیں کہ ایک دوسرے کو دھوتا اور غسل دیتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح دونوں ہاتھ باہم معاون ہیں۔ اور ہر ہر کام میں ایک دوسرے کے شریک ہیں۔ اسی طرح اخوّت و بھائی چارہ، ہر نوع کی امداد کا طالب اور ہر طرح کی مشارکت و حصہ داری کا متقاضی ہے۔ دونوں کو چاہیے کہ حال و مستقبل اور تنگی و کشائش میں ایک دوسرے کا ساتھ دیں۔ اور ترجیح و برتری کے خیال کو دل کے ہر گوشہ سے نکال باہر کریں۔ بالخصوص جہاں تک مالی اعانت و دستگیری کا تعلق ہے قطعی دریغ نہ کریں اور فیاضی و سیر چشمی سے پیش آئیں۔ مالی اعانت کی تین قسمیں ہیں یا تو دولت کو کم از کم وہ حیثیت دے جو اس کے خادم کو حاصل ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ضروریات کا حتی الامکان خیال رکھے۔ اور اپنے زائد مال میں سے وقتاً فوقتاً اس کی حاجت روائی کرتا رہے اور اس کی نوبت تو بالکل نہ آنے دے کہ اس کے ہوتے ساتے یہ دوسروں سے بھیک مانگنے پر مجبور ہو۔

اس سے بلند تر سطح یہ ہے کہ دوست کو اسی اہمیت کا مستحق سمجھے جس اہمیت کا وہ خود مالک ہے۔ اس صورت میں ضروری ہو جاتا ہے کہ مال و دولت اور مکان و آسائش کی تمام شکلوں میں اس کی مشارکت گوارا کرے۔ یہی نہیں بلکہ خود اس کی دعوت دے۔ اسی مقام کی طرف حضرت حسنؒ نے

حضرت ابوہریرہؓ کے پاس ایک صاحب آئے۔ اور خواہش ظاہر کی کہ میں آپ سے مواخات چاہتا ہوں۔ انہوں نے فرمایا: جانتے بھی ہو مواخات کے حقوق کتنا ایثار چاہتے ہیں۔ اس نے کہا آپ ہی فرما دیجیے۔ اس پر انہوں نے کہا:

ان لا تکون احق بدینارك ودرهمك منی۔ مواخات کا یہ معنی ہے کہ تیرے درہم و دینار میں میرا حصہ کسی طرح تم سے کم نہ ہو۔

عطا بن حسین نے ایک مرتبہ ایک صاحب سے پوچھا تم جس شخص کی دوستی اور محبت کا دم بھرتے ہو کیا اسے یہ حق حاصل ہے کہ تمہاری جیب میں ہاتھ ڈال کر جتنا کچھ چاہے نکال لے۔ اس نے کہا، ہماری محبت ہنوز اس درجہ پختہ نہیں ہوئی ہے۔ آپ نے فرمایا: اس کا یہ مطلب ہے:

لستم بِاِخْوان کہ تمہارے درمیان میرے سے بھائی چارہ قائم ہی نہیں ہوا۔

عبداللہ بن عمرؓ نے ایثار کا ایک دلچسپ قصہ بیان کیا ہے۔ آں حضرتؐ کے صحابی کے ہاں کسی نے بکری کا کلہ بھیجا۔ اس نے کہا۔ فلاں دوست کو اس کی زیادہ ضرورت ہے۔ اس دوست نے ایک تیسرے دوست کی خبر دی۔ اور تیسرے نے چوتھے کی سفارش کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چھ سات آدمیوں میں گھوم پھر کر کلہ پھر انہیں کے ہاں واپس آگیا۔

ابو سلیمان الدرانی کا قول ہے

لو ان الدنیا کلها لی فجعلتها فی فم اخ لی، لاستقللتها له۔ اگر مجھے ساری دنیا کی نعمتیں حاصل ہو جائیں۔ اور میں ان سب کو ایک بھائی کے منہ میں ڈال دوں۔ تب بھی میرے جذبۂ محبت کی تسکین نہ ہو، اور میں اسے کم ہی سمجھوں۔

انہیں کا قول اس سلسلہ میں بہت مزے کا ہے

انی لا لقم لقمة اخا من اخوانی فاجد طعمها فی حلقی۔ میں اگرچہ بظاہر اپنے کسی بھائی کے منہ میں لقمہ ڈالتا ہوں تاہم اس کی لذت اپنے حلق میں محسوس کرتا ہوں۔

اگر سوال یہ درپیش ہو کہ مساکین کو کھانا کھلانا بہتر ہے۔ یا کسی دوست کی دستگیری کو ترجیح دی جائے گی۔ تو اس کا جواب حضرت علیؓ کے ایک قول میں تلاش کیجیے

اخی فی الله احب الی من ان اتصدق بمائة درهم علی المساکین میرا ایک بھائی جس سے رضائے الٰہی کی بنا پر تعلقِ خاطر ہے کہیں زیادہ عزیز ہے اور اس کا مفاد کہیں زیادہ محبوب ہے، اس کی

اشارہ کیا ہے۔ کانّ احدھم لیشق ازارہ بینہ و بین اخیہ ان میں ہر ایک اپنے ازار میں سے آدھا ازار پھاڑ کر اپنے بھائی کو دیدیتا تھا۔

تیسری سطح سب سے اعلیٰ ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ دوست کو اپنے سے بھی بہتر سمجھے اور اس کی ضروریات کو نہ صرف اپنی ضروریات قرار دے بلکہ ان سے بھی مقدم جانے۔ اس مقام کا حصول آسان نہیں۔ اس پر اُمّت کے وہ صلحاء فائز ہیں جنہیں رتبۂ صدیقیت میسّر ہے۔ اس مقام کا اوّلین ثمرہ ایثار بالنفس ہے۔ اس ایثار کی کیا حدود ہیں، اور کیا کیا چیزیں اس کی زد میں آتی ہیں؛ اس کا اندازہ اس قصّے سے کیجیے کہ صوفیاء کے ایک گروہ کو کسی شدہ کایت کی بنا پر ایک خلیفہ کے دربار میں حاضر ہونا پڑا۔ اس نے حکم دیا کہ ان سب کی گردن اڑا دی جائے۔ اس گروہ میں اتفاق سے ابوالحسین نوری بھی تھے۔ انہوں نے حکم سنا تو لپک کر جلّاد کی جانب بڑھے اور اپنی گردن قتل کے لیے پیش کر دی۔ تاکہ انہیں دوستوں سے پہلے موت کے آغوش میں جانے کا موقع ملے۔ ان کا کہنا تھا جب زندگی کے بارہ میں ہمیشہ ایثار سے کام لیا ہے تو موت کے معاملہ میں کیوں پیچھے رہوں۔ اخوّت اور الحب فی اللہ کی یہی تین سطحیں ہیں۔ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی پر بھی متمکن نہیں ہے تو یہ سمجھ لے کہ یہ رشتہ محض زبانی جمع خرچ ہے۔ اور اس کی جڑیں دل کی گہرائیوں میں پیوستہ نہیں۔ عقل و دین کے نقطۂ نظر سے اس کی کوئی اہمیت نہیں۔ ایسی ہی کھوکھلی اور بے جان محبت سے متعلق میمون بن مہران کا کہنا ہے

من رضی من الاخوان بترك الافضال فلیواخ اھل القبور۔ جو شخص دوستی کی اس شکل پر مطمئن ہے کہ اس کے لیے کچھ خرچ کرنا نہ پڑے اُسے مُردوں سے زیادہ یارانہ گانٹھنا چاہیے۔

اصلی محبت کیا ہوتی ہے اور اہلِ صفا کے گروہوں میں حقوقِ اخوّت کا کس درجہ خیال رکھا جاتا ہے اس کا ایک نمونہ فتح الموصلی کی اس بے تکلفی میں تلاش کیجیے کہ انہیں جب ایک مرتبہ کچھ رقم کی شدید ضرورت محسوس ہوئی تو ایک دوست کے ہاں گئے۔ اتفاق سے وہ گھر پر نہیں تھا۔ انہوں نے لونڈی سے صندوق کی کنجی منگوائی اور خود کھول کر حسبِ ضرورت درہم و دینار نکال لیے۔ یہ دوست گھر پر آئے تو لونڈی نے ازراہِ تعجب یہ سارا ماجرا ان سے بیان کیا۔ انہوں نے فرطِ مسرّت سے کہا

ان صدقت فانت حرۃ لوجہ اللہ اگر تو سچ کہتی ہے تو آج سے فی سبیل اللہ آزاد ہے۔

سے متعلق سوال کرتے اور یقین دلاتے کہ تمہاری حاجت روائی میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا جائے گا۔
یہ ہے وہ اخوت، وہ محبت، وہ خیرسگالی و ہمدردی جس کی ایک دوست بھائی سے توقع رکھنی چاہیے۔
اور اگر یہ دوستی اس طرح کے نتائج و ثمرات کی حامل نہیں ہے، اور اس لائق نہیں ہے کہ پہلو میں دلِ ہمدرد کو مدد و اعانت پر آمادہ کر سکے تو بالکل بےکار اور عبث ہے۔ بلکہ ایسا شخص کسی درجے میں بھی التفات و توجہ کا مستحق نہیں۔ ایسے ہی لوگوں کے باب میں میمون بن مہران کا قول ہے

من لم تنتفع بصداقته لم تضرك عداوته جس کی دوستی سے تمہیں نفع نہیں اس کی عداوت بھی تمہارے لیے مضر نہیں۔ گویا ایسے لوگ برسرِ عداوت بھی ہوں تو کیا پروا ہے۔ لیکن دوستی اور محبت کا یہ درجہ کسے نصیب ہے اور ہر کوئی اس کا کہاں سزاوار ہے؟ آں حضرتؐ کا ارشاد ہے

الا ان لله اوانی فی الارض وھی القلوب فاحب الاوانی الی الله تعالیٰ اصفاھا و اجلھا و ارقھا۔ اصفاھا من الذنوب و اجلھا فی الدین و ارقھا علی الاخوان۔

خبردار! یہ نعمت عام نہیں۔ دنیا میں اللہ نے کچھ ظروف پیدا کر رکھے ہیں۔ اور یہ ظروف کیا ہیں؟ دل۔ سو اللہ تعالیٰ کو ان ظروف میں سے پاکیزہ تر، مضبوط تر اور نازک تر زیادہ پیارے ہیں۔ پاکیزہ تر تو گناہوں سے، مضبوط تر دین کے معاملہ میں اور نازک تر اپنے بھائیوں سے متعلق۔

ان تصریحات سے مقصود یہ بتانا ہے کہ ہمیشہ اپنے بھائی اور دوست کی ضروریات کو اپنی ہی ضروریات قرار دو۔ بلکہ اپنی ضروریات سے زیادہ اہم سمجھو۔ اور اس کا اس طرح خیال رکھو جس طرح اپنا خیال رکھتے ہو۔ اور کوشش کرو کہ اس کی جملہ حاجات آپ سے آپ اس طریق سے پوری ہوتی رہیں کہ اس کو دستِ سوال دراز کرنے کی زحمت نہ برداشت کرنا پڑے۔ یہی نہیں ایک دوست کے حق میں اپنی اولاد و اقارب سے بھی زیادہ ایثار و کرم کا ثبوت دینا چاہیے۔ کیوں؟ اس کی وجہ حضرت حسنؒ بیان کرتے ہیں

اخواننا احب الینا من اھلنا و اولادنا، لان اصلنا یذکروننا بالدنیا، واخواننا یذکروننا بالاخرۃ

ہمارے احباب ہمیں اپنے اہل و اولاد سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔ کیونکہ اہل و اولاد تو صرف دنیا ہی کو یاد دلاتے ہیں۔ لیکن احباب آخرت کی یاد تازہ کرنے کا موجب ہوتے ہیں۔ دوست و احباب کے موٹے موٹے حقوق کیا ہیں۔ سعید بن العاص نے اس کی یوں وضاحت کی ہے

لجلیسی علیٰ ثلاث اذا دنا رحبت بہ واذا حدث اقبلت علیہ واذا جلس اوسعت لہٗ۔

نسبت کہ میں سو درہم مساکین پر خرچ کر دوں۔ یعنی یہ سو درہم بھی ایسے ہی دوستوں اور بھائیوں ہی پر خرچ ہونا چاہیے۔ اسی مضمون کی تائید ان کے ایک اور قول سے بھی ہوتی ہے۔

لان اصنع صاعاً من طعام واجمع علیہ اخوانی فی اللہ احب الی من ان اعتق رقبۃ میرے نزدیک صاع بھر طعام کی مخلص دوستوں کو دعوت دینا، ایک غلام آزاد کرنے سے زیادہ عزیز ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جہاں تک مالی حقوق کا تعلق ہے، دوستی اور اخوت کا یہ تقاضا ہے کہ اس سلسلہ میں راہ و رسم ایثار کو تازہ کیا جائے۔ اور من و تو کے فرق کو مٹا دیا جائے۔

۲۔ اعانت بالنفس: اس کا تعلق مالی حقوق کے ایک متعین گوشے سے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دوست اور اس کی مدد کے یہ معنی نہیں کہ جب تک وہ خود نہ لے اور اظہار کی رسوائیوں سے دوچار نہ ہو اس کی ضروریات کو محسوس ہی نہ کیا جائے۔ صحیح اور سچی اخوت یہ ہے کہ سوال سے پہلے دست تعاون بڑھایا جائے۔ اور آپ سے آپ حاجت روائی کی جد و جہد جاری رکھی جائے۔ اور اگر کوئی دوست یہ فرض یاد دلائے، تو اس کی اعانت کو جملہ ضروریات پر مقدم ٹھہرایا جائے۔

ابن شبرمہ نے ایک مرتبہ، ایک دوست کی غائبانہ گراں قدر مدد کی۔ اسے معلوم ہوا تو تحفہ لے کر حاضر ہوا۔ آپ نے کہا۔ اس کی کیا ضرورت ہے۔ میرے نزدیک دل میں تقاضائے محبت تھا۔ الحمد للہ کہ اس سے سبکدوش ہوا۔ فرمایا

اذا سئلت اخاک حاجۃ فلم یجھد نفسہا فی قضائہا فتوضا للصلوٰۃ وکبر علیہ اربعۃ تکبیرات وعدہ فی الموتیٰ۔

جب تم کسی دوست سے حاجت روائی کی درخواست کرو۔ اور وہ اس کے لیے زحمت برداشت نہ کرے تو وضو کرو اور اس کی نماز جنازہ پڑھ ڈالو۔

جعفر بن محمد نے اعانت وخیر سگالی کا اچھوتا معیار قائم کیا۔ ان کا کہنا ہے

انی لا تسارع الی قضاء حوائج اعدائی مخافۃ ان ادھم فیستغنوا عنی۔

میں اپنے اعداء کی ضروریات کو اس خیال سے پورا کرنے میں عجلت اور پھرتی کا ثبوت دیتا ہوں کہ مبادا وہ مجھ سے بے نیاز نہ ہو جائیں۔

ہمارے اسلاف میں ایسے ایسے حضرات بھی تھے جو دوستوں کی وفات کے بعد چالیس چالیس برس تک برابر ان کے گھروں میں جاتے۔ اور ان کے بال بچوں کا خیال رکھتے۔ اور ان کی ادنےٰ ضروریات دریافت فرمانے میں کوئی جھجک محسوس نہ کرتے۔ چنانچہ کسی سے گھی کے بارہ میں پوچھتے، کسی سے نمک

تبلیغ واشاعت کرنا صراحتاً غیبت کا مرتکب ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس معصیت سے بچنے کا طریق کیا ہے؟ اس سے مجتنب رہنے کی دو تدبیریں ہیں ۔

اوّل: اپنے احوالِ نفس کا جائزہ سے۔ اور اس طرح کہ اس میں کوئی کمزوری پائی جاتی ہے کہ نہیں۔ اگر پائی جاتی ہے تو جس طرح اس کمزوری کے مقابلہ میں یہ اپنے کو بے بس سمجھتا ہے اور معذور جانتا ہے اسی طرح اپنے اس بھائی کے بارہ میں کوئی معقول معذرت تلاش کرے۔ جس کی کسی برُائی یا عیب پر اس کو اطلاع ہوئی ہے۔ اور یہ خیال کرے کہ ایسا مہذب اور شائستہ انسان کہاں ملے گا۔ جس میں سرے سے کوئی عیب ہی نہ ہو۔ جو سراپا نیکی اور سراپا جمال ہو۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ جب خود یہ اپنی بعض کمزوریوں سے دست کش نہیں ہو سکتا تو دوسروں کا بھی یہی حال ہے۔ ان سے بھی بعض معصیتیں اور کمزوریاں نہیں چھوٹتیں۔

ثانی: دوستی کے متعلق یوں سوچے کہ یہ معیار نبھنے والا نہیں اور ایسے دوست نہیں ملتے کہ جن سے اپنے مراسم ہوں اور وہ ہر ہر عیب اور لغزش سے پاک ہوں۔ اگر یہ بھی معیار قرار دیا جائے اور ادنیٰ لغزش و معصیت کو دوستی و تعلق کی راہ میں حائل سمجھا جائے تو پھر آپس کے یہ رشتے اور تعلقات استوار ہو چکے۔ اس کے لیے تو بس اتنا ہی کافی ہے کہ جن لوگوں سے تمہیں الفت و محبت ہو ان کی سیرت میں خیر کا پہلو، شر کے پہلو پر غالب ہو۔ اور نیکیاں زیادہ سے زیادہ ہوں۔ اور معصیتیں خال خال ہوں۔ پھر دوست کی یہ پہچان ہے کہ حسنات کے اس پہلو کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور کمزوریوں کی تاویل کرتا ہے۔ اسی حقیقت کو عبداللہ بن المبارک نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے

المومن يطلب المعاذير والمنافق يطلب العثرات مومن تو عذر تلاش کرنے کے درپے رہتا ہے اور منافق لغزش تلاش کرتا ہے۔

حضرت فضیل کا قول ہے

الفتوة العفو عن زلات الاخوان۔ جوانمردی یہ ہے کہ اپنے بھائی بندوں کی لغزشوں کو معاف کر دیا جائے۔

لغزشوں کی پردہ پوشی اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہر ہر شخص میں کردار کے دونوں پہلو ہو سکتے ہیں لغزش اور معصیت کے بھی اور خیر اور بلندی کے بھی۔ اب اگر کمزوریوں کو درخور اعتنا سمجھا جائے اور خیر و بلندی کی طرف سے آنکھیں بند کر لی جائیں تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ تعلقات یا تو سرے سے قائم ہی نہیں ہو پائیں گے یا ان کی بنیاد نفاق پر ہو گی۔ اور یہ دونوں باتیں صحیح نہیں۔ امام شافعی نے اس سلسلہ میں مبنی بر حقیقت

ہم نشین کے مجھ پر تین حقوق ہیں۔ قریب آئے تو خیر مقدم کروں۔ بات کرے تو پوری توجہ سے سنوں۔ اور بیٹھنا چاہے تو اسے جگہ دوں۔

قرآن حکیم نے آں حضرتؐ کے رفقاء و احباب سے متعلق فرمایا ہے

رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۔ اور آپس میں رحم دل ہیں۔

اس میں شفقت و تکریم کی جملہ صورتیں آ جاتی ہیں۔ مالی، جانی اور نفسی ہر قسم کی۔

۳۔ اعانت باللسان: اس کا یہ مطلب ہے کہ سکوت یا گفتگو سے ایک دوست یا بھائی کے جذبات یا خیالات کا خیال رکھا جائے۔ جہاں تک گفتگو کا تعلق ہے اس کے تقاضے تو واضح ہیں۔ سکوت کی متعدد شکلیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس کے عیوب سے تعرض نہ کرے۔ نہ اس کے سامنے اور نہ اس کی غیر حاضری میں۔ بات چیت میں اس کی تردید نہ کرے۔ اور نہ شکوک و شبہات کا خواہ مخواہ اظہار کرے۔ تجسس سے گریز کرے۔ نیز اس کے احوال کے بارے میں پوچھ گچھ نہ کرے۔ اور اگر سر راہ کہیں اتفاقیہ بھی ملاقات ہو جائے تو یہ نہ پوچھے کہ کہاں سے آ رہے ہو۔ یا کہاں کا قصد ہے؟ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ان امور کو وہ چھپانا چاہتا ہو۔ اور سوال کی صورت میں اسے لامحالہ جھوٹ بولنا پڑے گا۔ اور یا پھر افشائے راز کرنا پڑے گا۔ یہ دونوں نتائج تکلیف دہ ہیں۔ اس لیے ایک دوست کو مجبور نہیں کرنا چاہیے کہ ان سے دوچار ہو۔

اسی طرح دوست کے رازوں کو دوسروں کے سامنے بیان نہیں کرنا چاہیے اور اس کے احباب اور بال بچوں کے بارہ میں قدح و تنقید سے بچنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں آں حضرتؐ کے اسوہ میں ایک اصولی چیز ملتی ہے

كان صلى الله عليه وسلم لا يواجه احدا بشئى يكرهه ۔ آں حضرتؐ کا دستور تھا کہ کبھی کسی کے سامنے ایسی بات بیان نہ کرتے جس سے ان کو اذیت پہنچتی ہو۔

مطلب یہ ہے کہ انسان کو چاہیے کہ ہر اس اقدام سے باز رہے جس سے کسی کا دل دکھتا ہو۔ یا جس سے کسی شخص کے کرب و ملال میں اضافہ ہوتا ہو۔ ہاں اگر کوئی شخص محسوس کرے کہ اس وقت اس کا کہنا سننا شرعاً ضروری ہے۔ جس سے یا تو اس وقت کسی برائی سے مخاطب کو روک دینا ہے۔ یا کسی معروف نیکی پر آمادہ کرنا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ ایسی حالت میں اگر نصیحت مخاطب کو کچھ بری بھی معلوم ہوتی ہو تو پروا نہ کرے۔ کسی شخص میں عیوب و نقائص ڈھونڈنا اور پھر ان کی

محمد جعفر پھلواروی

# موسیقی اور نواب صدیق حسن خاں

نواب سید صدیق حسن خاںؒ عجیب جامع شخصیت کے مالک تھے۔ ایک طرف پوری بھوپال اسٹیٹ کو حسن و خوبی سے چلا رہے تھے اور دوسری جانب علمی سرپرستی اور دینی خدمت کے لیے وقف تھے۔ ریاست کے نظم و نسق کے لیے بھی ان کا قلم چلتا تھا اور تصنیف و تالیف میں بھی۔ ایک طرف وہ انتہائی متشرع تھے اور دوسری جانب مولانا فضل رحمان گنج مراد آبادی نقشبندی کے مرید بھی تھے۔ صرف خود ہی مرید نہ تھے بلکہ اپنے دونوں صاحبزادوں —— نواب سید نور الحسن خاں اور نواب سید علی حسن خاں کو بھی مرید کرایا۔ علوم متداولہ میں شاید ہی کوئی ایسا علم و فن ہو جس میں انہوں نے کوئی تصنیف نہ چھوڑی ہو۔ کم و بیش ڈھائی سو تصانیف کے مصنف ہیں۔ پھر ایک طرف تو وہ اہل حدیث تھے مگر دوسری طرف وہ حنفی طریقۂ نماز کو اقرب الی السنۃ کہتے تھے۔ ادھر وہ اہل حدیث تھے اور ادھر موسیقی بلکہ آلاتِ مطربہ کے جواز کے بھی قائل تھے۔ فوجی بینڈ ان کے ہاں خوب بجتا تھا۔ اس سلسلے میں ہم ان کی مشہور تالیف ابجد العلوم کے کچھ دلچسپ اقتباسات نقل کرتے ہیں جس سے ان کے رجحانات کا علم ہو سکتا ہے۔ یہ اقتباسات "اسلام اور موسیقی" میں موجود نہیں ہیں اس لیے یہاں (اپنی تشریح کے ساتھ) انہیں درج کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

ابجد العلوم ج ۲ ص ۳۰۰ میں وہ علم آداب السماع والوجد کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

حرمه الامام ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من المشائخ المعتد بهم في امور الدين - والآثار فيه كثيرة - ومن الصوفية من اباحه - ولا بأس به فقد دلت السنة الصحيحة على ذالك بشرط ان لا يؤدي الى المنكر في الشرع - وقد حقق المقام الامام الهمام شيخنا العلامة المجتهد

امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی اور احمد بن حنبل نے اور ان کے علاوہ بعض دوسرے اہل علم نے بھی —— جن پر دینی معاملات میں اعتماد کیا جاتا ہے —— سماع کو حرام قرار دیا ہے۔ اس باب میں بکثرت روایتیں موجود ہیں۔ بعض صوفیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے اور اس میں کوئی مضائقہ ہے بھی نہیں کیونکہ اس کے جواز پر سنت صحیحہ دلالت کرتی ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ یہ شرعی ممنوعات کی طرف نہ لے جائے۔ امام

تجزیہ سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے

مَا اَحَدٌ من المسلمین یطیع اللہ ولا یعصیہ ولا احد یعصی اللہ ولا یطیعہ فمن کانت طاعتہ اغلب من معاصیہ فھو عدل۔ واذا جعل مثل ھذا عدلاً فی حق اللہ فبان تراہ فی حق نفسک ومقتفی اخوتک اولیٰ۔ مسلمانوں میں کوئی ایسا شخص نہیں کہ جس نے اللہ کی پوری پوری اطاعت کی ہو۔ اور کبھی معصیت کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ اور نہ کوئی ایسا شخص ہے کہ جس نے ہمیشہ معصیت کی ہو۔ اور اطاعت کا نام نہ لیا ہو۔ سو جس کی اطاعت معصیت کے مقابلہ میں زیادہ ہو، اس نے گویا تقاضائے عدل اختیار کیا اور جہاں عند اللہ یہ عدل ہے وہاں تمہارے نزدیک اور تمہارے بھائی چارہ کے نقطۂ نظر سے اس کو بطریق اولیٰ عدل ہونا چاہیے۔

پھر جس طرح دوست و مومن کے حق میں زبانِ طعن دراز کرنا، ناجائز ہے۔ اسی طرح دل کو اسارتِ ظن سے بچانا چاہیے۔ کیونکہ اسارتِ ظن دل کی غیبت ہے اور احادیث میں اس سے بھی روکا گیا ہے۔ اسارتِ ظن کیا ہے؟ دو لفظوں میں اس کی تعریف پر غور کر لیجیے۔ اسارتِ ظن یہ ہے کہ جب کسی دوست کی لغزش کا پتہ چلے تو بغیر اس کے کہ پہلے۔ اس کے لیے کوئی اچھا محمل تلاش کیا جائے، یا کسی اچھی توجیہ سے اس کی تاویل کی جائے، ایک بُری رائے قائم کر لی جائے۔ اگر واقعہ اس نوعیت کا ہے کہ یقین و مشاہدہ سے اس کی توثیق ہوتی ہے تب بھی۔ اس کے لیے سہو و نسیان کی آڑ تو بہرحال لی جا سکتی ہے۔ ہاں بُری رائے قائم کرنے میں انسان اگر مجبور ہی ہو جائے تو یہ دوسری بات ہے۔ اس میں عند اللہ کسی مواخذہ کا اندیشہ نہیں۔ اسارتِ ظن سے متعلق آں حضرت کا ارشاد ہے

ایّاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث سوءِ ظن سے مجتنب رہو کیونکہ سوءِ ظن بہت بڑا جھوٹ ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے

ان اللہ قد حرم علی المومن من المومن دَمَہٗ وَمَالَہٗ وعرضہٗ وان یظن بہٖ ظن السوء۔

اللہ تعالیٰ نے ایک مومن کے بارہ میں مومن پر اس کے خون، مال و دولت اور عزت و آبرو پر حملہ کو حرام ٹھہرایا ہے، اور اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے کہ اس کے متعلق بدگمانی کی جائے۔

(ماخوذ از تعلیماتِ غزالی)

---

السماع لا یجعل فی القلب ما لیس منه بل یحرك ما هو فیه، وذکر فی مدینة العلوم سبعة مواضع الغناء ولیس ذکرها مراد لنا فی هذا الموضع۔

اس میں نہ ہو۔ بلکہ دل میں جو کچھ موجود ہوتا ہے یہ اسی کو ابھاردیتا ہے۔ ابوسلیمان نے اپنی کتاب مدینۃ العلوم میں گانے کے سات مواقع کا ذکر کیا ہے جن کو یہاں بیان کرنا مقصود نہیں

نواب صاحبؒ نے ائمہ اربعہ کے متعلق تو یہ لکھا ہے کہ یہ سب گانے کو حرام سمجھتے ہیں۔ لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوۃ میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی تائید نہیں کرتا۔ ملاحظہ ہو:

**امام مالکؒ**

پرسیدہ شد امام مالک از سماع پس گفت: دریافتم اہل علم را در بلاد خود کہ منکر نیستند آں را و می شنیدا زاں و گفت: منکر نہ شود آں را مگر عامی یا جاہل یا عراقی غلیظ الطبع ۔ وہم چنیں نقل کردہ است از وے وحکایت کردہ است اباحت را از وے امام قشیری واستاذ ابومنصور وقفال وغیر ایشاں ۔ وآنچہ نقل کردہ شدہ است از امام مالک کہ گفت: "نمی شنوند آں را مگر فاسقاں" محمول است بر غنائے کہ مقترن است بوے منکر جمعاً بین القول والفعل . . . . . . .

پرسیدند از وے (ابراہیم بن سعد) از احوال مالک پس گفت: خبر دادند مرا کہ دعوتے بود در بنی یربوع و با قوم و خوف وعودہا کہ تغنی مے کردند ولعب می نمودند و بود مالک را دف مربع کہ می زد آں را و تغنی مے نمود ــــــــــــــــــــ

ترجمہ: امام مالک سے سماع کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ: میں نے اپنے بلاد (حجاز) میں اہل علم سے دریافت کیا ہے وہ اس کے منکر نہیں۔ مالک نے یہ بھی کہا کہ: اس کا منکر تو صرف وہی ہو سکتا ہے جو عامی، جاہل یا سخت دل عراقی ہو۔ بعض معتبر لوگوں نے ان سے ایسی ہی روایت کی ہے۔ امام قشیری استاذ ابومنصور اور قفال وغیرہم نے بھی امام مالک سے جواز ہی کو روایت کیا ہے ۔ اور امام مالکؒ کا جو یہ قول بیان کیا جاتا ہے کہ: "گانا صرف فاسق ہی سنتے ہیں" وہ اس گانے پر محمول ہے جو ممنوعات شرعی سے وابستہ ہو۔ آپ کے قول و فعل کو یوں ہی یکجا کیا جا سکتا ہے ۔ نیز ابراہیم بن سعد سے امام مالک کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے بتایا کہ: مجھے تو یہ روایتیں پہنچی ہیں کہ بنی یربوع کی ایک دعوت میں آپ بھی شریک تھے وہاں دفوں اور طنبوروں پر لوگ گا بجا کر دلچسپی لے رہے تھے ۔ امام مالک کے پاس ایک چوکھٹی دف تھی جسے بجا بجا کر آپ بھی گا رہے تھے ۔ یہ روایات صرف مدارج النبوۃ

محمد بن علی الشوکانی فی کتابه نیل الاوطار شرح
منتقی الاخبار وهو المعتمد - واما الصوفیة
فأولوا ان له مراتب: سماع صوت طیب
وهو اما موزون او غیره - ثم الموزون
اما مفهوم او غیره - فهذه درجات
والصوت الطیب لا حرمة فیه بل هو
حلال کصوت البلابل ونغمة العنادل
ولا یتفاوت ذالك بصدوره عن حیوان
او حنجرة انسان - والموزون من حیث
انه موزون غیر محرم اذ قد انشد
الشعر بین یدی النبی صلی الله علیه
وسلم فلا یکون الحرمة فیه الا بحسب
مفهومه وان کان محرما فیحرم سواء
کان موزونا او غیر موزون والا فلا یحرم
ولذا ورد: الشعر حسنه حسنٌ وقبیحه قبیح
واذا عرفت کون الشعر مباحا فاعلم ان
الکلام الموزون والصوت الطیب یحرك
القلب سرورا وانقباضا ونشاطا وغما
وذلك مرکوز فی طبع الانسان حتی الصبیا
فی المهد بل فی طبع الحیوان ایضا کما
یحکی من میل الجمال الی الاصوات الطیبة
والحداء - واذا کان کذلك لم یجز ان یحکم
مطلقا باحته وحرمته بل یختلف ذالك
باختلاف احوال القلب - قال ابو سلیمان

شوکانی نے اپنی نیل الاوطار میں اس موضوع پر بڑی محققانہ
بحث کی ہے جو قابلِ اعتماد ہے ۔ صوفیہ یہ توجیہ پیش کرتے
ہیں کہ سماع کے مختلف درجے ہیں۔ اچھی آواز کا سننا کسی
طرح کا ہے ۔ موزوں اور غیر موزوں ، پھر موزوں قابلِ فہم
ہو یا ناقابلِ فہم ۔ یہ مختلف شکلیں ہیں۔ اور اچھی آواز کے سننے
میں کوئی حرمت نہیں ۔ یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح بلبلوں کی
آواز و نغمہ ۔ یہ خوش آوازی خواہ کسی حیوان سے نکلے یا انسان
کے گلے سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ۔ موزوں بھی بحیثیت
موزوں کے کوئی حرام نہیں کیونکہ آنحضرت ؐ کے سامنے شعر
پڑھے دگائے ، گئے ہیں ۔ لہٰذا اس میں اگر حرمت ہو سکتی
ہے تو وہ صرف اس کے مضمون کے لحاظ سے ہو سکتی ہے ۔
اگر مضمون ہی حرام ہے تو وہ خواہ موزوں کلام ہو یا غیر موزوں
سب ہی حرام ہیں ورنہ کوئی بھی حرام نہیں ۔ اسی لیے حدیث
میں آیا ہے کہ: شعر ایک کلام ہے جو اچھا ہو تو اچھا ہے ۔
بُرا ہو تو بُرا ہے ۔ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ شعر مباح ہے
تو اب یہ بھی سمجھ لیجیے کہ موزوں کلام اور خوش آوازی سے دل
میں سرور ، انقباض ، خوشی ، اور غم سب ہی طرح کی کیفیت
پیدا ہوتی ہے اور یہ انسان بلکہ گود کے بچے بلکہ حیوان
کی فطرت میں بھی داخل ہے ۔ جیسا کہ مشہور ہے کہ اونٹ
اچھی آواز اور حدی خوانی کی طرف مائل ہو جاتا ہے ۔ جب
صورت حال یہ ہے تو اس کے مطلقاً حلال یا حرام ہونے
کا حکم لگا دینا جائز نہیں ۔ دل کے مختلف احوال کے
مطابق یہ حکم بھی مختلف ہو جائے گا ۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ
سماع دل کے اندر کوئی ایسی نئی چیز پیدا نہیں کرتا جو پہلے سے

کی نشانی ہے۔ یہیں سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ گانے کی حرمت یا کراہت کی کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو گانے کا پسند کرنا بھی کیا فائدہ پہنچا سکتا تھا۔ مختصر یہ ہے کہ امام شافعی کے قول و فعل سے جو صحیح تحقیق کی بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہاں گانے کا جواز صراحت کے ساتھ موجود ہے اور حرمت کے لیے کوئی نص موجود نہیں۔

یہ تحقیق صرف شیخ عبدالحق محدث ہی کی نہیں بلکہ خود امام غزالی بھی یہی لکھتے ہیں۔ چنانچہ احیاء العلوم ج ۲ ص ۱۹۴ میں فرماتے ہیں:

قال یونس بن عبد الاعلیٰ سألت الشافعی عن اباحة اهل المدینة السماع فقال الشافعی لا اعلم احدا من العلماء الحجاز کره السماع۔

یونس بن عبد الاعلیٰ کہتے کہ: میں نے امام شافعی سے دریافت کیا کہ اہل مدینہ کا گانا سننے کے جواز کے متعلق کیا خیال ہے؟ امام شافعی نے کہا کہ: مجھے علمائے حجاز میں کسی ایسے شخص کا علم نہیں جو سماع کو مکروہ سمجھتا ہو۔

## امام احمد بن حنبل رح

پھر یہی شیخ عبدالحق محدث دہلوی اسی مدارج النبوۃ میں امام احمد بن حنبل رح کے متعلق لکھتے ہیں:

اما امام احمد بن حنبل صحیح شدہ است روایت کہ وے شنیدہ است غنا را نزد پسر خودش کہ نام وے صالح ست۔ روایت ست از ابوالعباس فرغانی کہ می گفت: شنیدم صالح بن احمد بن حنبل را کہ می گفت: بودم کہ دوست می داشتم سماع و بود پدر من کہ ناخوش می داشت آں را پس وعدہ کردم ابن جبادہ را کہ باشد نزد من شبے۔ پس باشید نزد من نادانستم کہ خواب کرد پدر من۔ پس شروع کرد ابن جبادہ در تغنی۔ پس شنیدم آواز پائے را بہ بام۔ پس برآمدم بالائے بام دیدم پدر خود را بالائے بام کہ می شنود غنا را و دامن در زیر بغل اوست و وے می خرامد بالائے بام گویا کہ رقص مے کند۔ و مثل ایں قصہ از عبداللہ بن احمد بن حنبل نیز منقول ست و ایں دلالت دارد بر اباحت سماع نزد وے رحمۃ اللہ علیہ۔ و آنچہ منقول است مخالف ایں محمول ست بر غنائے مذموم و مقترن بہ فحش و منکر۔ و روایت کردہ شدہ است از احمد کہ وے شنید قوالے را نزد پسر صالح و انکار نہ کرد۔ پس گفت پسر وے: اے پدر آیا نہ بودی تو کہ انکار می کردی و مکروہ می داشتی تو آں را؟ گفت: بہ من چناں رسانیدہ اند کہ استعمال نمی کنند با وے منکر را۔

ترجمہ: امام احمد بن حنبل کے متعلق صحیح روایت یہ ہے کہ انہوں نے اپنے فرزند صالح نامی کے پاس گانا

ہی میں نہیں بلکہ زبیدی کی شرح احیاء العلوم ج ۶، ص ۷۵ ۴ میں بھی موجود ہے )۔

## امام شافعیؒ

پھر شیخ عبدالحق محدث امام شافعی کے متعلق لکھتے ہیں:

گفتہ است غزالی کہ تحریم غنا مذہب او (امام شافعی) نیست۔ و تتبع کردم چندیں از مصنفات وے را ندیدم او را نصے بہ تحریم وے۔ و استاذ ابو منصور بغدادی گفتہ است کہ مذہب وے اباحت سماع است بقول و الحان چوں بشنود مرد از مرد یا از جاریہ خود یا از امرأتے کہ حلال است نظر بوے یا بشنود در خانہ خود یا خانۂ بعضے از احد قائے خود۔ و نشنود آں را در میان راہ و مقترن نہ گردد سماع بہ چیزے از منکرات و ضائع نہ کند بہ سبب آں اوقات نماز را۔ و روایت کردہ است ابو منصور بغدادی از یونس بن عبد الاعلیٰ کہ شافعی استصحاب کرد مرا سوئے مجلسے کہ در وے قینہ بود و تغنی مے کرد۔ چوں فارغ شد قینہ گفت شافعی آیا خوش داری تو ایں را؟ گفتم نہ۔ گفت اگر راست مے گوئی نیست ترا حس صحیح۔ یعنی خوش داشتن غنا علامت سلامت طبع و حس است و ناخوش داشتن آں نشانِ اعوجاج طبیعت و نقصان حس۔ و ازیں جا معلوم می شود کہ دلیلے شرعی بر حرمت و کراہت آں نیست۔ اگر آں بودے خوش داشتن طبع آں را چہ فائدہ کردے؟ ...... و بالجملہ تحقیق صحیح شدہ است از قول و فعل شافعی چیزے کہ صریح است در اباحت و نیست نص در تحریم۔

ترجمہ: غزالی کہتے ہیں کہ "امام شافعی کا مذہب حرمت غنا نہیں ہے" میں نے ان (شافعی) کی بہتیری تصانیف میں جستجو کی لیکن حرمت غنا کے بارے میں کوئی نص نہ مل سکی۔ ابو منصور بغدادی کہتے ہیں کہ امام شافعی کا مذہب جواز سماع ہی ہے خواہ مرد، مرد سے سنے یا اپنی کنیز یا کسی ایسی عورت سے جسے دیکھنا جائز ہے اور خواہ اپنے گھر پر سنے یا کسی دوست کے گھر پر۔ ہاں راستے میں نہ سنے اور سننے میں منکرات شرعی کی آلودگی نہ ہو اور اس کی وجہ سے نماز کے اوقات ضائع نہ ہوں۔ ابو منصور بغدادی یونس بن عبد الاعلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ امام شافعی ایک بار مجھے اپنے ساتھ ایسی محفل میں لے گئے جہاں کنیز گا نا گا رہی تھی۔ وہ گانے سے فارغ ہوئی تو امام شافعی نے مجھ سے پوچھا کہ: تمہیں یہ پسند آیا؟ میں نے کہا: نہیں۔ آپ نے فرمایا اگر تم سچ کہہ رہے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم میں حسِ لطیف موجود نہیں" ——— دوسرے لفظوں میں گانے کو پسند کرنا سلامت طبع اور حس صحیح کی علامت ہے اور اسے ناپسند کرنا طبیعت کی کجی اور حس لطیف کی

## امام شوکانی

نواب صاحب نے مذکورۂ بالا عبارت میں امام شوکانی کی نیل الاوطار کا بھی ذکر کیا ہے۔ ہم نے یہ پوری عبارت لفظ بہ لفظ دیکھی ہے۔ فی الواقع بڑی جامع بحث کی ہے۔ اس میں شوکانی نے تمام مخالف و موافق روایات غنا و مزامیر کو یکجا کر دیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حرمت غنا و مزامیر کی تمام روایتیں ناقابل قبول ہیں اور اس کے جواز کی روایتیں صحیح ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں ــــ اور شوکانی ہی نہیں بلکہ سارے اہل علم محدثین و صوفیہ بھی یہی کہتے ہیں ــــ کہ حرمت کی روایات صرف اس غنا کے لیے ہیں جو منکرات میں مبتلا کر دے یا فرائض سے غافل کر دے۔

## ایک فروگزاشت

لیکن ہمارے نزدیک یہ کوئی ایسی بات نہیں جس کا ذکر صرف موسیقی ہی کے سلسلے میں ضروری ہو۔ کیونکہ منکرات میں مبتلا کرنے والی ہر مباح شے کا یہی حال ہے۔ نیز ہر مباح جہاں اپنے بیرونی عوامل کی وجہ سے خلاف اولیٰ، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور حرام ہو سکتی ہے وہاں مستحب، سنت، واجب اور فرض بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اگر غنا و مزامیر کے سلسلے میں یہ لکھا جائے کہ یہ فلاں وجوہ سے مکروہ تنزیہی یا تحریمی یا حرام ہو جاتے ہیں تو انصاف کا تقاضا یہ ہے یہ بھی ساتھ ساتھ لکھ دیا جائے کہ فلاں عوامل سے مستحب، سنت، واجب اور فرض بھی ہو جاتے ہیں۔ لیکن معلوم نہیں کیوں اس پہلو کو اہل علم نمایاں نہیں فرماتے۔ بہرکیف امام شوکانی نے نیل الاوطار میں بڑی اچھی بحث کی ہے۔ لیکن اس سے بہت زیادہ جامع چیز وہ کتاب ہے جو شوکانی نے صرف اسی موضوع پر لکھی ہے اور اس کا نام ہے ابطال دعوی الاجماع علی تحریم مطلق السماع۔ اس میں شوکانی امام ابن حزم، ابن طاہر مقدسی، ابن ابی الدنیا، ابن حمدان اربلی، ذہبی، ابوبکر بن عربی، علاؤالدین تونوی وغیرہم کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ حرمت غنا و مزامیر کے متعلق جتنی روایتیں ہیں وہ سب موضوع ہیں۔ اس کے باوجود معلوم نہیں کیوں انہی روایات کی پھر یہ تاویل بھی کرتے ہیں کہ یہ اس غنا و مزامیر کے متعلق ہیں جو منکرات سے وابستہ ہو۔ سوال یہ ہے کہ جب وہ روایات ہی موضوع ہیں تو قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ ان کی پھر تاویل و توجیہ کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے؟ یہ عجیب موقف ہے کہ روایات موضوع بھی ہیں اور ان کے لیے صحیح مورد و محل بھی تلاش کیے جا رہے ہیں۔ رہا یہ اصول کہ اگر موسیقی سے منکرات وابستہ ہوں تو وہ ناجائز ہو جاتی ہے، ایک ایسی مسلّم حقیقت ہے کہ اس کے لیے کسی موضوع روایت کا سہارا لینے کی ضرورت ہی نہیں اور پھر خاص طور پر موسیقی کے ذکر

سنا ہے۔ ابوالعباس فرغانی کہتے ہیں کہ میں نے صالح بن احمد بن حنبل کو یہ کہتے سنا ہے کہ: میں تو گانا سننے کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور میرے والد کو یہ پسند نہ تھا۔ میں نے ابن جنادہ سے ایک بار وعدہ لیا کہ وہ ایک رات میرے پاس گزارے۔ مجھے جب یہ محسوس ہو گیا کہ میرے والد سو گئے ہیں تو ابن جنادہ نے گانا شروع کیا۔ میں نے کوٹھے پر پاؤں کی چاپ سنی اور میں چھت پر آگیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ میرے والد گانا سن رہے ہیں اور بغل میں اپنے دامن کو دبائے ہوئے ادھر سے ادھر ٹہل رہے ہیں۔ گویا رقص کر رہے ہیں"۔۔۔۔۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام احمد کے نزدیک گانا مباح ہے اور جو کچھ اس کے خلاف منقول ہے وہ ایسے گانے پر محمول ہے جو بے حیائی اور منکرات سے وابستہ ہو۔ امام احمد کے متعلق ایک روایت یہ بھی ہے کہ آپ نے اپنے فرزند صالح نامی کے پاس ایک قوال سے گانا سنا اور اس پر کوئی نکیر نہ کی۔ اس پر آپ کے صاحبزادے نے پوچھا کہ: ابا جان! کیا آپ وہی نہیں جسے اس سے انکار تھا اور جو اسے مکروہ سمجھتا تھا؟ آپ نے جواب دیا: بھئی مجھے جو اطلاعیں ملی ہیں وہ یہ ہیں کہ لوگ گانے کے ساتھ منکرات کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔

### امام اعظمؒ

امام اعظم ابوحنیفہ کے متعلق صرف سرود ہمسایہ والا واقعہ یاد دلانا کافی ہے جس کو صاحب تذکرہ حمدونیہ نے، ابن قتیبہ نے، مطرزی نے، ادفوی نے، رمادی نے اور بھی کئی ایک ثقات نے ذکر کیا ہے۔ رمادی (المعروف کندی) نے تو اسے منظوم بھی کیا ہے۔ یہاں صرف صاحب تذکرۂ حمدونیہ کا ایک جملہ سن لیجیے ابن قتیبہ لکھتے ہیں:

| | |
|---|---|
| حکی صاحب التذکرة الحمدونیة ان اباحنیفة و سفیان الثوری سئلا عن الغناء فقالا لیس من الکبائر ولا من الصغائر۔ | صاحب تذکرۂ حمدونیہ روایت کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام سفیان ثوری سے گانے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو دونوں نے جواب دیا کہ: نہ یہ کبیرہ گناہ ہے نہ صغیرہ (یعنی سرے سے گناہ ہی نہیں)۔ |

ان حقائق کے ہوتے ہوئے نواب صاحبؒ نے معلوم نہیں کس طرح یہ لکھا کہ ائمہ اربعہ نے سماع کو حرام قرار دیا ہے۔ خود نواب صاحب کا ذاتی میلان بھی جوازِ موسیقی کی طرف ہے اور وہ اس معاملے میں ابن حزم اور شوکانی وغیرہ کے ہم نوا ہیں جیسا کہ ہم کئی مواقع پر واضح کر چکے ہیں۔

بات صحیح ہے لیکن بعض اوقات اس کے خلاف بھی ہوتا ہے جیسا کہ کرد علی الغدیم والحدیث کے ص ۲۱۲ میں لکھتے ہیں :

فبہا قد یجسر الجبان فی ساحة الوغی ویکرم الشحیح ویرق الکثیف ویلین القاسی ویقوی الضعیف ویعدل الظالم و یعطف اللئیم ۔

بعض اوقات اس (موسیقی) سے بزدل میدان جنگ میں شیر بن جاتا ہے ، بخیل سخی ہو جاتا ہے ، کثیف میں لطافت اور سخت دل میں نرم دلی پیدا ہو جاتی ہے ۔ کمزور قوی اور ظالم عادل بن جاتا ہے اور کمینہ شریف ہو جاتا ہے ۔

اس مضمون کی تائید شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے مضمون سے بھی ہوتی ہے جو اپنی لمعات میں لکھتے ہیں :

نفس ناطقہ میں لطیف کیفیت پیدا کرنے کے لیے کند ذہن اور جامد طبیعت والے کو گانا سننے کی ضرورت ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس ضمن میں اس شخص کے لیے رباب اور طنبورے کی موسیقی بھی مفید ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر کند ذہن اور جامد طبیعت رکھنے والا اس سے مستفید ہوتا رہے تو وقتاً فوقتاً اس کے نفس ناطقہ میں خاص قسم کی کیفیت پیدا ہوتی رہتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اس طرح کند ذہن آدمی کا جمود ٹوٹ جاتا ہے ۔" (ترجمہ لمعات از پروفیسر سرور ص ۱۶۸) ۔

اسی طرح افلاطون نے ، ابن سینا نے ، اور کرد علی نے موسیقی کو بہت سے روحانی اور جسمانی امراض کا علاج بتایا ہے ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے " اسلام اور موسیقی ص ۱۱۶ تا ۱۱۸) ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیقی محرک محض ہی نہیں بلکہ محرک خیر بھی ہے ۔ محرک خیر سے ہماری مراد یہ ہے کہ اگر سامع میں بہ ظاہر شر ہو تو سماع اسے خیر سے بدل دیتا ہے ۔ ابجد العلوم کی اگلی عبارت سے آپ کو معلوم ہوگا کہ خود نواب صاحبؒ بھی اسے محرک محض نہیں بلکہ محرک خیر تسلیم کرتے ہیں جس سے روحانی بلندیاں حاصل ہوتی ہیں ۔

پھر نواب صاحب آگے چل کر علم الموسیقی کے عنوان کے تحت ص ۶۶۸ و ۶۶۹ میں لکھتے ہیں :

ومن الکتب المصنفة فیہ کتاب الفارابی وھو اشھرھا واحسنھا وکذالک کتاب الموسیقی من ابواب الشفا لابن سینا ولصفی الدین عبد المومن مختصر لطیف ، لثابت بن قرة تصنیف نافع ولابی الوفاء البوزجانی مختصر نافع

فن موسیقی میں جو تصنیفات ہیں ان میں ایک تو فارابی کی کتاب ہے جو سب سے زیادہ مشہور اور سب سے بہتر ہے ۔ اور ایسی عمدہ کتاب الموسیقی ہے جو بوعلی سینا کی کتاب الشفا کا ایک حصہ ہے ۔ صفی الدین عبد المومن کی بھی ایک مختصر اور لطیف تصنیف ہے ۔ ایک منفعت بخش تصنیف ثابت بن قرہ

میں اس اصول کو گھسیٹنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں اس لیے کہ یہ اصول ہر مباح پر چسپاں ہو جاتا ہے۔ خواہ کوئی روایت اس کی تائید میں ہو یا نہ ہو۔ اور ایک مباح پر کیا موقوف ہے؟ کون سا مستحب، سنت اور واجب ہے جہاں یہ اصول چسپاں نہیں ہوتا؟ نفل روزہ رکھنا بہت ثواب ہے۔ لیکن اگر یہ روزہ رکھنے والا اتنا کمزور ہو جاتا ہے کہ نماز بھی نہیں ادا کر سکتا تو یہ اصول اس روزے پر بھی چسپاں ہوگا۔ یہ تو ایک کامن سنس کی بات ہے۔ اسے بالخصوص موسیقی پر خاص طور سے چسپاں کرنا اور وہ بھی موضوع روایات کا سہارا لے کر بے معنی اور بے ضرورت ہے۔ ہم اس پر ماہنامہ "ثقافت" (فروری ۱۹۵۹ء) میں بھی مفصل بحث کر چکے ہیں۔ اسے دیکھ لینا مفید ہوگا۔ اس کے علاوہ ثقافت (اگست ۱۹۵۸ء) میں یہ وضاحت کے ساتھ لکھ چکے ہیں کہ "موسیقی پر حرام" کا اطلاق کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ کسی چیز کو حلال یا حرام کرنے کا اختیار خدا کے سوا نہ رسول کو ہے نہ امت کو۔ رسول یا امیر صرف آرڈی نینس نافذ کر سکتا ہے خواہ قصیر المیعاد ہو یا طویل المیعاد لیکن مستقلاً کسی چیز کو حلال و حرام نہیں کر سکتے۔

## محرک محض یا محرک خیر

نواب صاحب نے آخر میں ایک حد تک صحیح فیصلہ دیا ہے کہ: جب صورت حال یہ ہے کہ سماع کے متعلق مطلقاً حرمت یا اباحت کا حکم لگانا جائز نہیں بلکہ قلبی احوال کے اختلاف سے یہ حکم بھی مختلف ہو جائے گا۔ "پھر ابو سلیمان" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: سماع دل کے اندر کوئی ایسی نئی چیز نہیں پیدا کرتا جو پہلے سے اس میں موجود نہ ہو بلکہ دل میں جو کچھ پہلے سے موجود ہوتا ہے یہ اسی کو ابھار دیتا ہے۔" یعنی یہ سب محرک ہے جو اندر کی نیک یا بد صلاحیتوں کو باہر لے آتا ہے۔ اسی مضمون کو حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے یوں لکھا ہے:

> اے عزیز! بعض غذا و دوا متخیل بہ خلط غالب ہوتی ہے یعنی معدے اور جگر میں جو خلط غالب ہوتی ہے ——— صحیح ہو یا فاسد ——— یہ اسی رنگ میں رنگ جاتی ہے۔ یہی حال سماع کا ہے کہ دل و دماغ میں جو خیالات ہوتے ہیں انہی کو یہ تیز کر دیتا ہے۔ بس جب تک دل و دماغ آلائش ظلماتی سے پاک نہ ہوں اور ان میں اصلی محبت کی تخم ریزی نہ ہو لا یجوز السماع حقاً (سماع واقعی جائز نہیں)۔ کم علم متشیخین چاہے جو سمجھیں مگر ہمارے ہاں رقاصی و ہاؤ ہو لا یعبأ بہ ہے۔ مقصود کچھ اور ہے۔ (شمس المعارف مکتوب بنام مولوی اسماعیل صاحب مدرس مشن اسکول سیالکوٹ)۔

## ایک فروگزاشت

معلوم نہیں نواب صاحب نے حضرت سلیمان کے ایک شاگرد فیثاغورث کو اس فن کا موجد کیسے مان لیا حالانکہ اس سے پہلے سیدنا داؤد کے دور میں یہ فن پوری طرح موجود تھا۔ زبور میں تو ہر جگہ وضاحت سے لکھا ہے کہ فلاں دعا کو فلاں راگ میں اور فلاں ساز پر پڑھو۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے "اسلام اور موسیقی" ص ۲۲ تا ۵) معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات غیر تحقیق شدہ باتوں کے متعلق بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ اس پر جمہور کا اتفاق ہے حالانکہ حقیقت بالکل اس کے خلاف ہوتی ہے۔ یا پھر یہ مان لینا چاہیے کہ بعض اوقات غلط باتوں پر بھی جمہور کا اتفاق ہو جاتا ہے۔ فیثاغورث کو فن موسیقی کا اول واضع کہنے میں کوئی اسی قسم کی غلطی ہوئی ہے اور ہم تو اپنے دور میں یہ تماشا بھی دیکھ چکے ہیں بعض حضرات نے بڑی بے تکلفی سے ارشاد فرمایا کہ: "گانے کے حرام ہونے پر اجماع امت ہے"۔۔۔۔ حالانکہ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اجماع امت اس کی حلت جواز اور اباحت پر رہا ہے، ہمیشہ سے رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا لیکن پروپیگنڈا یہ ہے کہ اللہ نے، رسول نے اور جمہور امت کے اجماع نے اسے حرام قرار دیدیا ہے۔ جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے۔

---

في فن الإيقاع ـ والكتب في هذا الفن كثيرة
. . . . . . وقد اتفق الجمهور على ان واضع
هذا الفن اولاً فيثاغورث من تلامذة سليمان
عليه السلام . . . . الى ان انتهت النوبة الى
ارسطاطاليس فتفكر ارسطو فوضع الارغنون ـ
. . . . . وكان غرضهم من استخراج قواعد
هذا الفن تانيس الارواح والنفوس الناطقة
الى عالم القدس لا مجرد اللهو والطرب
فان النفس قد يظهر فيها باستماع بواسطة
حسن التاليف و تناسب النغمات بسط
فتذكر مصاحبة النفوس العالية ومجاورة العالم
العلوي وتسمع هذه النداء :
ارجعي ايتها النفس الغريقة في الاجسام
المدلهمة في فجور الطبع الى العقول الروحانية
والذخائر النورانية والاماكن القدسية
في مقعد صدق عند مليك مقتدر ـ ومن
رجال هذا الفن من صار له يد طولى كعبد
المومن فان له فيه شرفية ، وخواجه عبد
القادر بن غيبي الحافظ المراغي له فيه كتب
عديدة ـ وقد اطال ابن خلدون في بيان صناعة
الغناء ، فمن شاء فليرجع اليه فانه بحث نفيس ـ

کی بھی ہے اور ایک نفع بخش کتاب ابو الوفا بوزجانی کی بھی ہے
جو تال کے فن میں ہے ۔ اور اس فن موسیقی میں تو بے شمار
تصانیف اور بھی ہیں . . . . . . جمہور کا اس بات پر اتفاق
ہے کہ سب سے پہلے اس فن کو فیثاغورث نے وضع کیا جو
حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک شاگرد تھا . . . . . . اور پھر
ارسطاطالیس پر یہ فن ختم ہوا ۔ پھر ارسطو نے غور و فکر کر کے ارگن باجا
ایجاد کیا . . . فن موسیقی کے قواعد مرتب کرنے سے ان
لوگوں کا مقصد محض کھیل تماشا نہ تھا بلکہ ان کی غرض یہ تھی کہ
روح اور نفس ناطقہ کو عالم قدس سے مانوس کیا جائے کیونکہ
عمدہ ربط (آواز کے اتار چڑھاؤ کے تسلسل) اور نغموں
کے تناسب کے ذریعے نفس میں انبساط پیدا ہوتا ہے
اور وہ نفوس عالیہ کی ہم نشینی اور عالم علوی کا قرب محسوس کرتا
ہے اور یہ آواز سنتا ہے کہ : اے نفس جو طبیعی فجور رکھنے
والے مادی جسم میں ڈوبا ہوا ہے نورانی روحانی عقلوں ، اور
نورانی ذخیروں کی طرف بھی پرواز کر اور ان مقامات قدسیہ
کی طرف متوجہ ہو جو خدائے ملیک و مقتدر کے پاس سچائی کے
ٹھکانے میں موجود ہیں ۔ اس فن کے بعض ماہروں کو ید طولیٰ
حاصل تھا ۔ مثلاً عبد المومن کو امتیاز خاص حاصل تھا ۔ خواجہ
عبد القادر بن غیبی حافظ مراغی کی اس فن میں کئی کتابیں ہیں ۔ اور
ابن خلدون نے تو فن موسیقی پر بڑی طویل بحث کی ہے ۔ جو
بڑی نفیس ہے ۔ چاہو تو اسے دیکھ لو ۔

نواب صاحب کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں بڑی جلیل القدر ہستیاں فن موسیقی
کی ماہر گزری ہیں ۔ اور اکثروں نے بڑی اعلیٰ تصانیف بھی چھوڑی ہیں ۔ "اسلام اور موسیقی" میں
ہم نے اور بھی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں (ص ۱۲۲ تا ۱۲۶ دیکھیے) ۔

# مروّجہ نظام دیگر زاویہ ہائے نگاہ سے

مروجہ نظام معاشیات سودی یعنی غیر اسلامی ثابت ہونے کے بعد بھی اس امر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس نظام کا ہر پہلو سے بغور جائزہ لیا جائے اور ہر زاویہ نگاہ سے اس کے حسن و قبح کو دیکھنے کی کوشش کی جائے تاکہ مروجہ نظام اور اسلامی نظام صحیح طور پر سمجھ میں آسکے۔

## بھاؤ کی مجبوری

قبل ازیں تو ہم نے خرید و فروخت میں سود کا جائزہ لیا ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ خرید و فروخت میں ہم کسی بھاؤ پر مجبور ہوتے ہیں یا رضامند۔

ہم کوئی شے خریدنے کے لیے بازار میں جاتے ہیں۔ قیمت دریافت کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ کل اس چیز کی قیمت بارہ آنے تھی لیکن آج ایک روپیہ ہے۔ ہم ادھر ادھر سے دریافت کرتے ہیں لیکن قیمت میں کوئی رعایت نہ پاکر آخر ایک روپے میں وہ شے خریدنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کوئی چیز فروخت کرنے کے لیے بازار میں جاتے ہیں تو وہ چیز جس کی قیمت فروخت کل ایک روپیہ تھی آج اس کے چودہ آنے بھی کوئی نہیں دیتا۔ پھر ہم بادل ناخواستہ سستے داموں اپنی جنس فروخت کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ بہرصورت ہم منڈی کے بھاؤ پر خرید و فروخت کے لیے مجبور ہوتے ہیں نہ کہ رضامند۔ اگر کوئی شخص اس مجبوری کو رضامندی کا نام دے تو یہ رضامندی ایسی ہی ہے۔ جیسے کوئی ڈاکو کسی مسافر کو کہے کہ جو کچھ تیری جیب میں ہے یہاں رکھ دے ورنہ پستول سے اسی جگہ تجھ کو ڈھیر کرتا ہوں۔ تو وہ بے چارہ نقدی چھوڑ کپڑے اتار دینے کے لیے بھی رضامند ہو جاتا ہے۔

بھاؤ کے نشیب و فراز اور ہماری مجبوری کی وجہ یہ ہے کہ پہلے روز جب ہم چیز خریدنے کے لیے گئے تو اس وقت ہمیں اس شے کی سخت ضرورت تھی اور بدقسمتی سے بازار میں وہ چیز کمیاب تھی تو ہماری احتیاج کے پیش نظر بائع نے فائدہ اٹھایا اور ہمیں قیمت زیادہ دینے پر مجبور کر دیا۔ دوسرے روز جب ہم جنس فروخت کرنے کے لیے گئے تو چیز کی مانگ کم تھی اور ہمیں اپنی احتیاج کے پیش نظر اپنی جنس کو ضرور فروخت کرنا تھا۔ پھر خریدار نے ہماری مجبوری سے فائدہ اٹھالیا اور ہمیں جنس کے دام کم ملے۔ اس روزمرہ مثال سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ مروجہ نظام میں ہم بھاؤ سے رضامند نہیں بلکہ مجبور ہوتے ہیں اور محتاج سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کی کوشش ہوتی ہے۔ اور یہ بات اس نظام کا ایک اصول اور

چودھری محمد اسماعیل

# سود

## (۳)

جب تمام دنیا کے ماہرین معاشیات اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ منافع، کرائے اور حصے وغیرہ میں سرمائے کا معاوضہ یعنی سود شامل ہوتا ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ دنیائے اسلام کا کوئی عالم اس حقیقت سے انکار کر سکے۔ ہاں اگر مذہبی گرفت سے برائے نام بچنے کے لیے منافع، کرائے اور حصے وغیرہ میں سود کا عنصر نہ مانئے تو یہ جدا بات ہے مگر اس سے مذہب کا مقصد اور منشا پورا نہیں ہو سکتا۔

مندرجہ بالا تحقیقات کی رو سے علمائے کرام کا یہ دعویٰ تو بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے کہ آج کل کا بنکوں وغیرہ کا سودی لین دین حرام ہے۔ کیونکہ اس میں اور زمانہ جاہلیت کے سود میں اپنی کیفیت دماہیت اور روح کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں لیکن ان کا یہ کہنا درست ثابت نہیں ہوتا کہ منافع، کرائے اور حصے وغیرہ میں سود کا عنصر نہیں ہوتا۔ اور ماہرین معاشیات کا یہ کہنا بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے کہ صنعت و تجارت کے منافع، زمین، مکانات اور دیگر اشیا کے کرائے اور حصہ وغیرہ میں سرمائے کا معاوضہ یعنی سود شامل ہوتا ہے۔ لیکن ان کا یہ قول حقیقت پر مبنی دکھائی نہیں دیتا کہ زمانہ جاہلیت کا سود اور آج کل کا سود مختلف چیزیں ہیں۔ وہ حرام تھا اور یہ حرام نہیں۔

مندرجہ بالا وجوہات کی بنیاد پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ مروجہ نظام معاشیات کے قالب میں سود قلب و روح کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس کا ہر شعبہ سود خواری کے اصولوں پر مبنی ہے اور سود چونکہ کلی طور پر اسلام کے منافی ہے لہذا یہ نظام معاشیات سرتاپا غیر اسلامی ہے معلوم ہوتا ہے کہ مخبر صادق کا قول اسی نظام سے متعلق ہے جس میں حضور فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ آئیگا کہ لوگ سود کھائیں گے۔ عرض کیا گیا سب لوگ؟ فرمایا من لم یاکلہ منہم نالہ من غبارہ۔ جو ان میں سے سود نہیں کھائیگا اس کا غبار اس کو پہنچ رہے گا۔

جائے اور باہمی تعاون اور سمجھوتہ تب ہو اگر سود خواری کو ختم کیا جائے۔ لیکن اس نظام میں تو احتیاج کے پیشِ نظر اشیا کی قیمت کم و بیش ہوتی رہتی ہے۔ اور اس باطل طریق سے لوگ ایک دوسرے کا مال کھاتے ہیں بلکہ اس روزمرہ مشق کی وجہ سے ایک دوسرے کی احتیاج سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کا جذبہ ترقی کرتا رہتا ہے۔ یہ جذبہ اور اس کے ساتھ عملی مشق مل کر انسان میں اخلاقِ حسنہ کو ابھرنے کا موقع ہی نہیں دیتے۔

## ایک کا نفع دوسرے کا نقصان

لین دین میں منافع کے ایک اور پہلو پر غور کرنے سے ایک اور حقیقت ہمارے سامنے ظاہر ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ منافع درحقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں ہوتا کہ ایک کی جیب سے پیسے نکل کر دوسرے کی جیب میں چلے جاتے ہیں یعنی ایک آدمی کا منافع دراصل دوسرے آدمی کا نقصان ہوتا ہے۔

مثلاً ایک آدمی ایک جنس ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جا کر فروخت کرتا ہے۔ منتقلی اور انتظامیہ اخراجات نکالنے کے بعد فرض کیجیے اس کو ایک سو روپے منافع ہوتا ہے۔ غور کا مقام ہے کہ یہ ایک سو روپے کہاں سے پیدا ہو گئے۔ ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل کرنے سے جنس میں تو کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ وہ تو جوں کی توں ہی رہی۔ جنس کی قیمت خرید پر جو بار برداری وغیرہ کے اخراجات بڑھے وہ قیمت فروخت میں سے منہا کر لیے گئے پھر یہ ایک صد روپے کس طرح اضافہ ہو گیا۔ اس اضافے کی صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے۔ وہ یہ کہ جنس خریدتے وقت اس کی قدر سے ایک صد روپے کم دیے جائیں اور فروخت کرتے وقت اس جنس کی دوسرے شخص سے زیادہ قیمت لی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ درحقیقت یہ ایک صد روپے منافع پہلے آدمی کا نقصان ہے جس کو جنس خریدتے وقت ایک صد روپے کم دیے گئے تھے۔

مثلاً شیخ دولت علی نے ایک بیوہ سے جس کو اپنے بچوں کی تعلیم وغیرہ کے لیے روپے کی ضرورت تھی بیس ہزار روپے میں ایک مکان خریدا اور ایک سال اس کا کرایہ کھانے کے بعد بائیس ہزار روپے میں فروخت کر دیا۔ اس طرح اس سودے میں شیخ صاحب کو دو ہزار روپے نفع ہوا۔ غور کا مقام ہے کہ وہ دو ہزار روپے شیخ صاحب کے ہاتھ کہاں سے آ گئے۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے بیوہ کو مکان کی اصل قیمت سے دو ہزار روپے کم دیے تھے۔ یعنی بیوہ کا نقصان شیخ صاحب کے نفع میں منتقل

خاصہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سودخوارانہ نظام میں اشیا کی پیداوار اپنے اپنے خودغرضانہ نقطۂ نگاہ سے اپنے اپنے اندازے کے مطابق محض اپنے فائدے کو مدنظر رکھ کر کی جاتی ہے۔ اور خودغرضانہ خیال کے ماتحت ہی منڈی میں لائی جاتی ہے۔ اشیا کی پیداآوری اور تیاری کے لیے نہ کوئی باہمی سمجھوتہ ہوتا ہے اور نہ مشورہ۔ لہٰذا کبھی اشیا کی پیداآوری اور منڈی میں اس کی رسد بڑھ جاتی ہے۔ اور کبھی کم ہو جاتی ہے۔ جب رسد بڑھ جاتی ہے تو اشیا اپنی اصل قدر سے کم قیمت پر فروخت ہونے لگتی ہیں۔ اس طرح اشیا پیدا کرنے والوں کو نقصان ہوتا ہے۔ نقصان اٹھانے کی وجہ سے وہ اشیا پیدا کرنا اور بنانا بالکل بند یا کم کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں اشیا کی رسد کم ہو جاتی ہے، اور اس کے مقابلہ میں طلب زیادہ ہوتی ہے تو اشیا کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں۔ اس صورت میں اشیا کی گرانی کی وجہ سے صارفین چیخ اٹھتے ہیں۔

خودغرضانہ طریق پر اشیا کی پیداآوری۔ رسد اور طلب میں عدم توازن۔ بھاؤ کی مجبوری۔ قیمتوں کے اتار چڑھاؤ سے بے چینی اور ابتری۔ ضرورت مندوں کی احتیاج کے پیش نظر قیمتوں کا گراں ہونا اور نفع اندوزوں کی مراد کا بر آنا یہ باتیں لین دین میں بھاؤ کے پہلو پر معمولی سوچ بچار کرنے سے ہمارے سامنے آجاتی ہیں۔ غور کا مقام ہے کیا اس طریق کار اور لین دین میں اسلامی تعلیم اور اصولوں کی کوئی بھی خوبو ہے۔ کیا خودغرضی اور نفع خوری کے پیش نظر ضروریات زندگی کی پیداآوری اسلامی تعلیم ہے۔ اسلام تو خودغرضی کو پسند نہیں کرتا۔ وہ تو تعاون کی تعلیم دیتا ہے۔

کیا قرآن کا حکم ہے کہ مومنو! صلاح مشورہ کے بغیر کام کیا کرو تاکہ تمہاری طلب اور رسد کا توازن بگڑا رہے۔ کیا وہ امرھم شوریٰ بینھم (اور ان کا امر آپس میں مشورہ سے ہوتا ہے) کا سبق نہیں دیتا۔ پھر کیا اسلام یہ تعلیم دیتا ہے کہ ایک دوسرے کی احتیاج کے پیش نظر اشیا کی قیمت بڑھا لیا کرو۔ خریدار خود اپنی غرض کے لیے زیادہ قیمت دینے پر مجبور ہوگا۔ نہیں نہیں۔ اس کی تعلیم اس بارے میں کس قدر صاف اور واضح ہے۔ فرماتا ہے یاایھا الذین اٰمنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم (ترجمہ) اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو بجز اس کے کہ لین دین آپس کی رضامندی سے ہو۔۔۔۔ اس سودخوارانہ نظام میں آپس کی رضامندی کہاں۔ آپس کی رضامندی تو تب ہو اگر اشیا اپنی اصل قدر یعنی اس قیمت پر فروخت ہوں جو ان کی پیداآوری پر آتی ہے۔ اور اصل قدر پر وہ تب فروخت ہوں جب ان کی پیداآوری تعاونوا اور امرھم شوریٰ کے حکم کے مطابق سمجھوتے اور تعاون سے رسد اور طلب کے توازن کو مدنظر رکھتے ہوئے کی

کیا اس قسم کے فضل ربی پر جس کی بنیاد اپنے بھائی کے نقصان پر رکھی گئی ہو خوش ہونے اور اترانے کا مقام ہے یا ندامت سے سر جھکا لینے کا۔ کیا یہی پاکیزگی ہے (یزکیھم) جو اسلام سکھاتا ہے۔ اور کیا یہی کتاب اور حکمت ہے (یعلمھم الکتاب والحکمۃ) جس کا وہ درس دیتا ہے۔ ہرگز نہیں اس کا ارشاد بالکل اس کے برعکس ہے۔ فرماتا ہے:

یاایھا الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم و تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما و من یفعل ذالک عدوانا و ظلما فسوف نصلیہ نارا (النساء - ۵)

اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناروا طریقوں سے نہ کھایا کرو۔ بجز اس کے کہ لین دین آپس کی رضامندی سے ہو۔ اور تم خود اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ اللہ تمہارے حال پر مہربان ہے اور جو کوئی اپنی حد سے تجاوز کرکے ظلم کے ساتھ ایسا کریگا اس کو ہم آگ میں جھونک دیں گے۔

اس آیت میں لین دین کے لیے جواز کی دو شرطیں بتائی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ لین دین باہمی رضامندی سے ہو مگر مروجہ نظام میں لین دین بھاؤ کی مجبوری پر ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ایک کا فائدہ دوسرے کا نقصان نہ ہو۔ کیونکہ یہ تباہی کا راستہ ہے مگر ہمارے ہاں دستور ہی یہی ہے کہ ایک کے نفع کی بنیاد دوسرے کے نقصان پر رکھی جاتی ہے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے لین دین کی جو دو شرطیں بیان فرمائی ہیں مروجہ دستور میں دونوں ہی مفقود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لین دین کی یہ دونوں شرطیں اس نظام میں ہو ہی نہیں سکتیں کیونکہ اس کی بنیاد ہی سود خواری پر ہے۔ اسلامی نظام جس میں سود نہ ہوگا بلکہ زکوٰۃ ہوگی۔ اس نظام میں یقیناً لین دین میں ہر دو شرطوں پر عملدرآمد ہو سکے گا۔

## مقابلہ و مسابقت

مروجہ نظام معاشیات میں مقابلہ و مسابقت ایک نہایت ہی اہم چیز ہے۔ ہر ایک آدمی زندگی کی دوڑ میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کے لیے کوشاں دکھائی دیتا ہے۔ غور کا مقام ہے کہ یہ مقابلہ کس طرح ہوتا ہے اور اس کی نوعیت کیا ہے۔ کیا یہ اسلام کی تعلیم اور روح کے مطابق ہے یا اس میں بھی سودخوارانہ ذہنیت کام کرتی ہے۔

جب آدمی تعلیم حاصل کرکے سن بلوغ کو پہنچ جاتا ہے تو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کوئی کام کرے۔ کچھ کمائے اور اپنا معاشی بوجھ آپ اٹھائے۔ تلاشِ روزگار میں وہ گھر سے نکلتا ہے۔ تو

ہوئی ہے ورنہ شیخ صاحب کو دو ہزار روپے زائد حاصل ہونے کا اور تو کوئی وسیلہ ہی نہیں۔

بعض وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک آدمی ایک ہزار روپے میں کچھ مال خرید کرتا ہے۔ اور پھر وہی مال نو سو روپے میں فروخت کر کے ایک سو روپے نقصان اٹھاتا ہے۔ اس صورت میں عیاں ہے کہ اس نے مال خریدتے وقت زیادہ قیمت دی اور فروخت کرتے وقت کم وصول کر کے نقصان اٹھایا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس کا نقصان دوسرے کے نفع میں منتقل ہو گیا۔

غرضیکہ تجارت یعنی خرید و فروخت اشیا کے فعل میں ایک کا نفع دوسرے کا نقصان اور دوسرے کا نفع اس کے نقصان میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔ اگر یہ بات صحیح نہیں اور نفع در اصل کوئی ایسی قدر زائد ہے جو کسی شے کی خرید و فروخت کے دوران میں پیدا ہو جاتی ہے تو پھر تو یہ بڑے مزے کی بات ہے۔ لوگوں کو چاہیے کہ اشیا ادھر سے ادھر خرید و فروخت کر کے بیچ میں سے منافع پیدا کرتے چلے جائیں۔ اور اس منافع کی برکت سے دنیا آسودہ اور خوش حال ہوتی چلی جائے۔ مگر ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ سرمایہ دار یعنی جماعت تاجران بعض اشیا کی خرید و فروخت سے خواہ وہ ہزار بار کی جائے ایک پائی بھی منافع پیدا نہیں کر سکتی بجز اس کے کہ وہ منافع دوسرے کا نقصان ہو۔

مروجہ خرید و فروخت کے تجزیہ سے یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہوتی ہے کہ خرید و فروخت کا فعل در حقیقت کسی شے کی اصل قدر میں اضافہ نہیں کر سکتا اور بظاہر جو بھی منافع دکھائی دیتا ہے وہ در حقیقت دوسرے آدمی کا نقصان ہوتا ہے۔ مروجہ سود خوارانہ نظام میں نادان انسان اسی منافع کے حصول کی خاطر مارے مارے پھرتا ہے۔ کہ کسی نہ کسی طرح کم قیمت دوں اور زیادہ وصول کروں یعنی دوسرے کے نقصان کو اپنے منافع میں منتقل کروں۔ حصولِ منافع کے لیے خرید و فروخت اشیا کا چکر صرف ایک آدمی کے منافع کو دوسرے کے نقصان میں منتقل کرنے کے سوائے کچھ نہیں کرتا۔ اور اگر غور سے دیکھا جائے تو یہی بات دنیا میں باعث فساد ہے

نظام سود خواری کا یہ دستور ہے کہ ایک آدمی اپنے بھائی کے نقصان کو اپنا نفع بنائے۔ اور افسوس یہ ہے کہ نام نہاد عالم بھی اس کو از روئے اسلام جائز قرار دیتے ہیں۔ اب اس کے بالمقابل قرآن کریم کی تعلیم پر غور کیجیے کہ وہ آمنوا کے ساتھ عملوا الصّلحٰت کی شرط نہیں لگاتا۔ اور سوچیے کیا یہ عمل صالح ہے کہ دوسرے کے نقصان پر اپنے منافع کی بنیاد رکھی جائے اور پھر مسلمان بھائی اپنے مسلمان بھائی کے نقصان کو اپنے نفع کی صورت میں منتقل کر کے اس پر ھذا من فضل ربی کا بورڈ آویزاں کرے۔

محبت اور تعاون و اعانت کی تعلیم پیش کرتا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ شعبۂ تجارت میں مقابلہ کیونکر ہوتا ہے۔ جو آدمی میدانِ تجارت میں کودنا چاہتے ہیں پہلے ان کو ٹھکانے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ اپنا تجارتی مال برائے فروخت پیش کرسکیں وہ شہر کے اس بازار میں دکان کی تلاش کرتے ہیں جہاں لوگوں کی آمدورفت کثرت سے ہو تاکہ مال زیادہ فروخت ہونے کی وجہ سے منافع زیادہ حاصل ہو سکے۔ لیکن وہاں کوئی دکان خالی دکھائی نہیں دیتی۔ آخر وہ خوش ہوتے ہیں جب ان کو ایک ایسے دکاندار کا پتہ لگ جاتا ہے جو لین دین میں خسارے کی وجہ سے دیوالیہ بن رہا ہے۔ دکان کے متلاشی اس پر ڈورے ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اُدھر وہ بھی نقصان پورا کرنے کے لیے موقع سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اور پگڑی کا مطالبہ پیش کردیتا ہے۔ جو زیادہ پگڑی دے وہ دکان لے لے۔ اس طرح ایک دکان کے لیے چار پانچ آدمیوں میں مقابلہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار ایک بڑا دکاندار جو سب سے زیادہ پگڑی دے سکتا ہے دکان حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور اس کے دوسرے رقیب کفِ افسوس ملتے ہوئے کسی دوسرے موقع کی تلاش میں پریشان پھرنے لگتے ہیں۔ میدانِ تجارت میں یہ ہے پہلے قدم کا نقشہ۔ اب اس کش مکش میں دیکھیے کونسی ذہنیت کام کرتی ہے۔ نام نہاد علما فرماتے ہیں کہ مروجہ تجارت جائز ہے۔ مگر ملاحظہ کیجیے دکان کے سلسلہ میں فریقین میں کوئی بھی اسلامی کردار روح، اخلاق یا طریقِ فکر دکھائی دیتا ہے ؟ فریقین مجبور ہیں۔ اس کے سوائے کچھ نہیں کر سکتے کیونکہ نظامِ سود خواری میں فریقین کا یہی طرزِ عمل لازمی ہے۔

اب آگے دوسرا قدم ملاحظہ کیجیے۔ جب ایک بڑا سرمایہ دار دکان حاصل کر کے استعمالی اشیا برائے فروخت پیش کرتا ہے تو بڑے بڑے سائن بورڈ لگا دیتا ہے۔ اور اخباروں میں اشتہار شائع کروا دیتا ہے کہ فلاں فلاں چیز ہمارے ہاں سے بارعایت خریدیں۔ یعنی ارد گرد کے دکانداروں سے نہ خریدیں۔ دوسرے دکانداروں کے گاہک توڑنے کے لیے چند چیزوں کے نرخ بھی بازار سے کم کر دیتا ہے اور اندازہ لگا لیتا ہے کہ گاہک آگئیں گئے تو یہ کسر بھی نکال لی جائے گی۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آسمانِ تجارت کا یہ نیا چاند جب ضیا پاشی کرتا ہے تو چھوٹے ستارے ماند پڑ جاتے ہیں۔ گاہک اسی کی طرف رخ کر لیتے ہیں وہ نفع کماتا ہے اور یہ بے چارے قسمت کو روتے ہیں۔ اس طرح کئی کمزور لوگ اگر حرکت قلب بند ہو جانے سے موت کا شکار ہونے سے بچ جائیں تو مختلف قسم کے اعصابی امراض میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ ہے مقابلہ و مسابقت کے ڈرامے کی حقیقت جس کا مطلب سوائے اس کے کچھ نہیں

پہلے اس کا رخ دفتر کی طرف ہوتا ہے کہ کہیں اچھا عہدہ مل جائے تو نظام حکومت میں شریک ہو کر فائدہ اٹھائے۔ مختلف محکموں میں جاتا ہے تو جواب ملتا ہے NO VACANCY (کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔) زبردست مقابلہ ہے۔ آخر کار بڑی سرگردانی اور تلاش کے بعد WANTED (ضرورت ہے) کے ایک اشتہار پر اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ کہ فلاں نوکری کے لیے فلاں تاریخ تک درخواستیں پہنچ جانی چاہئیں۔ ایک آسامی کے لیے پچاس بے روزگاروں کی درخواستیں آجاتی ہیں۔ حاکم وقت سوچتا ہے کہ کس کو یہ آسامی دی جائے اور کس کو انکار کر دیا جائے۔ آخر عدل نوشیروانی جوش مارتا ہے تو صاحب اقتدار کی طرف سے فرمان جاری ہوتا ہے کہ فلاں روز اس آسامی کے لیے مقابلہ کا امتحان ہوگا اور اگلے دن انٹرویو (INTERVIEW) ہوگا۔ جو آدمی اول آئے گا وہ اس آسامی پر متمکن ہونے کا حقدار ہوگا۔ ہر ایک امیدوار خاص مضمون کے مطالعہ میں مشغول ہو جاتا ہے۔ متدین ہے تو خدا سے دعائیں مانگتا ہے کہ اے اللہ تو بڑا غفور الرحیم ہے اپنے فضل و کرم سے مجھے یہ عہدہ بخش دے۔ یعنی دوسروں کی ایک نہ سن اور انہیں محروم رکھ۔ دنیادار ہے تو اثر و رسوخ اور سفارش سے کام لیتا ہے۔ یعنی مجھے یہ عہدہ مل جائے اور دوسرے جائیں جہنم میں۔ آخر امتحان مقابلہ میں ایک خوش قسمت کامیاب ہو جاتا ہے اور باقی انچاس امیدواروں کو یہ کہا جاتا ہے کہ تم بھی اول آنے کی کوشش کرو۔ تم نے ٹھیک سے محنت نہیں کیا۔ تم فسٹ آتے تو تم کو عہدہ مل جاتا۔

ظاہر ہے کہ ایک آسامی کے لیے پچاس امیدواروں میں سے لازماً ایک ہی کو منتخب ہوتا تھا۔ پھر یہ طریق انتخاب اگر انچاس آدمیوں کو دھکا دینے کا ایک بہانہ نہیں تو اور کیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی مائی کا لال اس عہدہ کے لیے موزوں تھا اور دوسرے سب آدمی ناکارہ تھے کیونکہ اگر پانچ آدمیوں کی ضرورت ہوتی تو انہی میں سے چار اور بھی منتخب کر لیے جاتے۔ اب وہ چار اس لیے ناکارہ ہو گئے کہ ضرورت صرف ایک ہی کی تھی۔

جگہیں چونکہ کم ہوتی ہیں اور امیدوار زیادہ لہٰذا ہر ایک امیدوار کے دل میں جذبۂ خود غرضی کا نشوونما پانا لازمی امر ہے۔ ہر ایک آدمی دوسرے کو پچھاڑنے کی کوشش کرتا ہے اور ہر ایک آدمی یہی خواہش کرنے پر مجبور ہے کہ اسے کامیابی حاصل ہو اور دوسرے محروم رہیں۔ یہ ہے سود خوارانہ نظام میں مقابلہ اور مسابقت کی نوعیت اور اس کی ایک مثال۔ اب خود ہی غور کیجیے کہ کیا اسلام خود غرضی نفرت اور رقابت کے جذبات کو ابھارنے کے طریق کار کا سبق دیتا ہے یا برعکس اس کے ہمدردی

ہنر معلوم ہوتا ہے تو وہ دوسروں سے چھپاتا ہے تاکہ کوئی دوسرا اس سے فائدہ نہ اٹھا سکے اور حصولِ منافع میں اس کو پچھاڑ نہ دے۔ کوئی شخص اپنے ایسے کارخانے میں داخل نہیں ہونے دیتا جہاں کوئی راز کی باتیں ہوں۔ کوئی اپنے کیمیاوی نسخے دوسرے کو نہیں بتاتا، تاکہ ایسا نہ ہو کہ کوئی اس کا رقیب پیدا ہو جائے بخل و خودغرضی کی یہاں تک حد پہنچی ہوئی ہے کہ اچھی نسل کی مرغی کے انڈے سوئی مار کر فروخت کیے جاتے ہیں تاکہ ان میں سے بچے نہ پیدا ہو سکیں اور کوئی آدمی اس کے مرغی خانے کا مقابلہ نہ کر سکے۔ غرضیکہ مروجہ سود خوارانہ نظامِ معاشیات میں مقابلہ و مسابقت کی یہ صورت ہے جس پر عمل کرنے کے لیے آدمی مجبور ہے۔ کیا ایسا مقابلہ و مسابقت ازروئے اسلام پسندیدہ اور مستحسن ہو سکتا ہے۔ اور کیا اسلام اس کی اجازت دے سکتا ہے؟ اس کے برعکس اسلام کا ارشاد ہے: فاستبقوا الخیرات یعنی نیکی کے کام میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ مگر جس اراضی میں آپ تخمِ سود بو کر کم دو اور زیادہ لو" سے آبپاشی کریں اس میں آپ اسلامی ہمدردی، اخوت، محبت اور تعاون کی فصل اگنے اور نشوونما پانے کی کیونکر توقع رکھ سکتے ہیں۔

## آجر و مزدور

مروجہ نظامِ معاشیات کا چونکہ بنیادی اصول سود خواری ہے اس لیے اس کو کسی پہلو سے بھی دیکھیے ہر جگہ ایک ہی روح کارفرما ہوگی۔ اور ایک ہی حقیقت نظر آئے گی۔

اجیر و مستاجر کے پہلو پر نگاہ ڈالیے ان کے تعلقات کو ملاحظہ فرمایئے اور ان کے طرزِ عمل پر غور کیجیے۔ مستاجر جس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد دولت اور زمین ہوتی ہے وہ خام مال کی طرح بازار سے انسان کی قوتِ محنت بھی خرید لیتا ہے اور پھر اس قوتِ محنت کو خام مال پر لگا کر مختلف قسم کی اجناس یا اشیا تیار کروا کر زیادہ قیمت پر فروخت کر کے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اجیر یعنی محنت کار چاہتا ہے کہ وہ اپنی محنت کا پورا پورا پھل کھائے۔ لیکن ادھر مالک کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ مزدور کی محنت سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھائے لہٰذا محنت کار اور مالک کے مفاد میں ہمیشہ تضاد اور ٹکراؤ رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے ہر شعبہ اور ہر ادارہ میں مالک اور محنت کار کے دو متخالف گروہ بن جاتے ہیں۔ اور متضاد مفاد ہونے کی وجہ سے ان میں ہمیشہ کشمکش جاری رہتی ہے۔ ادھر مہنگائی سے تنگ آئے ہوئے مزدور ایکا کر کے اپنی اجرت بڑھانے اور دیگر مراعات حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ادھر مالک مختلف طریقوں سے

کہ ایک کے نقصان پر دوسرے کے منافع کی بنیاد استوار ہوتی ہے۔

صنعتی میدان میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔ وہاں بھی مقابلہ و مسابقت کی نوعیت وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے۔ ایک صنعت کار دوسرے سے تب ہی آگے بڑھ سکتا ہے جبکہ وہ اپنے مزدوروں کو کم معاوضہ دے اور زیادہ کام لے۔ یا اگر اس کے پاس سرمایہ وافر ہے تو زرِ کثیر خرچ کر کے تیز رفتار مشین بنوائے جو کم وقت میں زیادہ مال تیار کرے۔ اس بات کا بھی وہی مطلب ہے کہ اگر پہلے وہ ایک سست رفتار مشین پر ایک مزدور سے ایک گھنٹے میں دس روپے کا کام لیتا تھا تو اب تیز رفتار مشین پر اسی مزدور سے ایک گھنٹے میں پندرہ روپے کا کام لے کر اس کو وہی اجرت دیتا ہے جو پہلے دیتا تھا۔ درانحالیکہ مزدور تیز رفتار مشین پر کام کرنے سے سست رفتار مشین کی بہ نسبت زیادہ تھک جاتا ہے۔ کیونکہ یہ مشین اس کو آنکھ جھپکنے کی بھی اجازت نہیں دیتی۔ بسا اوقات اس کو ایسا کرنا پڑتا ہے کہ ہنرمند مزدوروں کو جو کہ اجرت زیادہ لیتے ہیں نکال کر ان کی جگہ نئے مزدور کم اجرت پر بھرتی کرے۔ کیونکہ مشینوں پر زیادہ ہنرمند کاریگروں کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس طرح ہنرمند مزدور یا تو کم اجرت لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں یا بے روزگاری کا شکار ہو کر دردر دھکے کھاتے ہیں۔ اور چونکہ عموماً ان کے پاس اپنے اوزار نہیں ہوتے لہٰذا وہ اپنا کوئی کام نہیں کر سکتے اور آخر کار ان کو کارخانے کی غلامی اختیار کرنا پڑتی ہے۔ بہرحال جب تک صنعت کار کم دو اور زیادہ لو کے فارمولا پر عملدرآمد کرنے میں کامیاب نہ ہو مقابلہ میں اس کے سبقت لے جانے کی کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ اب دیکھیے اس سارے طریقِ کار میں کہیں بھی اسلامی روح کارفرما ہے؟ صنعتی ڈرامہ میں ہر ایک آدمی اسی طرح اپنا پارٹ ادا کرنے پر مجبور ہے کیونکہ سود خوارانہ نظام کی ہیئتِ ترکیبی ہی یہی ہے۔

مقابلے میں نفع حاصل کرنے کے لیے صنعت کار عموماً دکھلاوے سے بھی کام لیتے ہیں مثلاً کبھی شیشی یا ڈبیہ کو نیچے سے یا پہلوؤں سے اس طرح اندر کو کر دیتے ہیں جس سے اس میں مال تو کم پڑے لیکن دیکھنے میں زیادہ معلوم ہو۔ کبھی اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ڈھکنا اور پیکنگ بڑا سا بنا دیتے ہیں۔ اور کبھی مال کی کوالٹی میں فرق ڈال دیتے ہیں۔

مقابلہ و مسابقت میں جب آدمی دوسرے کے انہدام پر اپنی تعمیر کرتا ہے تو لازماً اس پیشے میں دوسرے کو فیض پہنچانے کا جذبہ اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ اگر کسی کو نفع کمانے کا کوئی خاص

شاهد حسین رزاقی

# انڈونیشیا پر جاپانی قبضے کا دور

جاپان نے دسمبر ۱۹۴۱ء میں جب پرل ہاربر پر حملہ کیا تو ولندیزیوں کو یقین ہوگیا کہ جاپان بہت جلد انڈونیشیا پر قبضہ کرے گا۔ اور ان کا یہ اندیشہ درست ثابت ہوا۔ ۱۰ جنوری ۱۹۴۲ء کو جزیرہ تاراکان میں جہاں پٹرول کے چشمے تھے جاپان کے جنگی جہاز لنگر انداز ہوئے۔ ۱۴ فروری ۱۹۴۲ء کو جاپانیوں نے جنوبی سماترہ پر حملہ کیا اور یکم مارچ کو جاوا پر حملہ آور ہوئے۔ ولندیزیوں میں اتنی ہمت اور طاقت نہ تھی کہ جاپان کا مقابلہ کرتے چنانچہ انہوں نے ہتھیار ڈال دیے۔ امریکی اور انگریزی سپاہی یہ چاہتے تھے کہ جاپانیوں کا مقابلہ کیا جائے لیکن ولندیزی اس کے لیے تیار نہ ہوئے اور نتیجہ یہ نکلا کہ جاپانیوں نے ایک ہفتہ کے اندر انڈونیشیا میں ولندیزی حکومت کو ختم کر دیا۔

**جاپانیوں کا خیر مقدم** انڈونیشی عوام نے جاپانیوں کا خیر مقدم کیا۔ ہر جگہ انڈونیشی پرچم لہرائے گئے۔ اور لوگوں نے جاپانی قبضہ کو انڈونیشیا کی نجات اور مشرقی اقوام کے روشن مستقبل کا آغاز تصور کیا۔ جاپانی انڈونیشیا میں بہت مقبول تھے۔ اور ان کو عوام کی تائید اور ہمدردی حاصل تھی۔ ۱۹۳۷ء میں جب جاپان نے چین پر حملہ کیا تھا اور جاپان کے مخالف اس حملہ کو جاپان کی سامراجی ذہنیت کا ثبوت قرار دے کر اس کے خلاف شدید پروپیگنڈا کر رہے تھے تب بھی انڈونیشی عوام جاپان سے بدگمان نہ ہوئے۔ جاپان جرمنی کا حلیف تھا اور جب جرمنی نے ہالینڈ پر قبضہ کر لیا تو اہل انڈونیشیا خوش تھے کہ جاپان کے حلیف نے اس قوم کو فتح کر لیا ہے جو ان کو صدیوں سے غلام بنائے ہوئے تھی۔ جاپان کی فتوحات کو انڈونیشی عوام اپنی آزادی کا آغاز تصور کرتے تھے۔

جاوا کے باشندوں میں مدت دراز سے ایک عجیب پیشین گوئی چلی آ رہی تھی جس پر ان کو پورا یقین تھا۔ جاوی اس کو یویو کی پیشین گوئی کہتے تھے اور جاپانی قبضہ کو اس کی سچائی کا ثبوت خیال کرنے لگے۔ پیشین گوئی یہ تھی کہ انڈونیشیا میں سفید فام قوم کو شکست ہوگی۔ شمالی جزیرہ کے باشندے امداد کو آئیں گے۔ جو زرد رنگ اور چھوٹے قد کے ہوں گے۔ یہ لوگ جاوا پر قبضہ کر لیں گے۔ اور تھوڑے دن تک حکومت کریں گے۔ پھر

مزدوروں میں پھوٹ ڈالنے اور مقتدر ہستیوں کی امداد سے مزدوروں کو مرعوب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اکثر اس کھینچا تانی میں ہاتھا پائی اور شدید مار کٹائی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ کبھی مزدوروں میں اتفاق اور اتحاد پیدا ہو جاتا ہے تو وہ ہڑتال کی دھونی دے کر مالک کا ناک میں دم کر دیتے ہیں۔ بسا اوقات جب منڈی میں مالک کے مال کی خاطر خواہ نکاسی نہیں ہوتی تو وہ مزدوروں کی چھانٹی شروع کر دیتا ہے جس سے بوجہ بے روزگاری کے بے چینی اور فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ غرضیکہ اجرت کا جھگڑا اور دیگر اسباب نہ مالک کو چین لینے دیتے ہیں اور نہ محنت کار کو۔ ان حالات کو دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تماشہ گاہ سود خواری میں آدمی کٹھ پتلیوں کی طرح اپنا اپنا کھیل ادا کرنے پر مجبور ہے۔

اب قرآن کریم اور اسلامی تعلیم پر نگاہ ڈالیے اور دیکھیے کیا اس میں متخالف گروہ بندی کی گنجائش ہے۔ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر ہم مروجہ نظام کو جس میں بوجہ متضاد مفاد کے متخالف گروہ بندی لازمی ہے۔ اسلامی نظام کیونکر کہہ سکتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ نے اسلام کا ایک ماحصل یہ بتایا ہے:

| | |
|---|---|
| واذکروا نعمت اللہ علیکم اذ کنتم اعداءً فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخواناً (آل عمران - ۱۱) | اور اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو یاد کرو جب تم باہم دشمن تھے، پھر اللہ نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی نعمت سے بھائی بھائی ہو گئے۔ |

اور ارشاد فرمایا ہے کہ:

| | |
|---|---|
| واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا (آل عمران - ۱۱) | اور سب کے سب اللہ کے عہد کو مضبوط پکڑ لو اور تفرقہ نہ کرو |

قرآن حکیم کی منشا کے مطابق تو اسلامی نظام معاشیات وہ ہوگا جس میں متخالف گروہ بندی نہیں ہوگی۔ اور سب آپس میں مل کر بھائیوں کی طرح اپنی ضروریات زندگی کی پیدا آوری اور ان کی تقسیم کا انتظام کریں گے۔ (باقی آئندہ)

---

ہوگی۔ آخر کار اسی فیصلے پر عمل کیا گیا۔ سوکارنو اور حتا جاپان سے تعاون کرنے لگے، اور شہریر نے خفیہ تنظیم قائم کر لی۔

انڈونیشی رہنماؤں نے جاپان کے بارے میں جو پالیسی اختیار کی اس کے دو پہلو تھے۔ ایک تو یہ کہ جاپان سے تعاون کر کے حصولِ آزادی کی راہ ہموار کی جائے۔ اور دوسرے یہ کہ جاپان کے خلاف خفیہ تحریکیں چلا کر اس کے اقتدار کو کمزور کیا جائے۔ اس پالیسی کے مطابق سوکارنو اور حتا تو جاپان کی قائم کردہ تنظیموں سے وابستہ ہو گئے اور عدمِ تعاون کے حامیوں نے پانچ بڑی خفیہ تنظیمیں قائم کر لیں۔

**خفیہ تنظیموں کا قیام** | خفیہ تنظیموں میں سب سے اہم شہریر کی جماعت ... تھی جس کی شاخیں بڑے شہروں میں قائم کی گئیں۔ تعلیم یافتہ نوجوان اور طلبہ اس تنظیم کے سب سے زیادہ حامی تھے۔ یہ محبانِ وطن کی جماعت تھی۔

دوسری خفیہ تنظیم شریف الدین کی جماعت تھی۔ جو جاپان کی انتہائی مخالف تھی۔ ولندیزی یہ جانتے تھے کہ شریف الدین جاپان کا بہت مخالف ہے اس لیے جب جاپانی حملہ کا خطرہ ہوا تو وہ اس کی سرپرستی کرنے لگے اور جاپانی قبضے سے پہلے اس کو کافی مالی امداد بھی دی تھی۔ اس جماعت میں فاشزم کے مخالف عناصر شامل تھے۔ جن میں سب سے نمایاں کمیونسٹ تھے۔ یہ جماعت جاپان کے خلاف وسیع پیمانے پر پروپیگنڈہ کر کے لوگوں کو ان کے خلاف اکساتی تھی۔ لیکن ان کی تنظیم میں کچھ کمزوری تھی جس سے ان کے راز افشا ہو گئے۔ چنانچہ جاپانیوں کو پوری تفصیل معلوم ہو گئی اور انھوں نے شریف الدین اور دوسرے لیڈروں کو پکڑ کر ان کے لیے موت کی سزا تجویز کی۔ لیکن سوکارنو نے کوشش کر کے شریف الدین کی سزائے موت کو حبسِ دوام سے بدلوا دیا مگر دوسرے کئی لیڈروں کو پھانسی دیدی گئی۔

تیسری خفیہ تنظیم طلبا کی جماعت تھی جس میں زیادہ تر یونیورسٹی کے طلبا شریک تھے۔ یہ شہریر سے رابطہ قائم کیے ہوئے تھے اور ان سے تعاون کرتے تھے۔ اس جماعت نے اپنے مقصد کے لیے کافی کام کیا۔

چوتھی خفیہ تنظیم سوکارنی نے قائم کی تھی جس میں آدم ملک، خیر الصالح اور کئی دوسرے قومی کارکن شامل تھے۔ اس جماعت نے شہریر کی تنظیم سے ربط قائم کر رکھا تھا۔

پانچویں تنظیم نوجوان مفکروں کی ایک باثر جماعت تھی جس نے مختلف شہروں میں علمی کلب قائم کر لیے تھے۔ لیکن یہ کلب خفیہ طور پر آزادیٔ وطن کے لیے کام کر رہے تھے۔ اس جماعت میں غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والے نوجوان شامل تھے۔ اس کے لیڈر محمد ناصر اور ظفر الدین تھے۔ چونکہ اس جماعت کی سرگرمیاں علانیہ بھی تھیں اور خفیہ بھی اس لیے یہ زیادہ تر بہتر طریقے پر کام کر سکتے تھے۔ یہ جماعت

یہ اپنے جزیرہ کو واپس جائیں گے اور جاوا پر پھر اس کے باشندوں کی حکومت ہو گی۔ اسی قسم کی پیشین گوئی منہاسا اور دوسرے جزائر میں بھی مشہور تھی۔ اور یہ لوگ جاپان کے قبضہ کو اس پیشین گوئی کے مطابق ولندیزی حکومت کے خاتمے اور آزادی کی ابتدا خیال کرتے تھے۔ ولندیزیوں کے ظلم و استبداد سے اہل انڈونیشیا اس قدر عاجز آ گئے تھے کہ جاپانیوں کو اپنا نجات دہندہ سمجھنے لگے۔

## جاپانیوں کی پالیسی

جاپانیوں نے بڑی ہوشیاری سے کام لیا۔ ڈچوں، یوریشیوں اور عیسائیوں کو جو تمام عہدوں پر قابض تھے گرفتار کر لیا اور ان کی جگہ انڈونیشیوں کو مقرر کیا۔ صرف اعلیٰ عہدے جاپانیوں کو دیے اور باقی تمام عہدے انڈونیشیوں کو ملے۔ تجارت اور صنعت پر بھی ولندیزی اور چینی چھائے ہوئے تھے۔ جاپانیوں نے ان کا یہ تسلط بھی ختم کر دیا۔ اور انڈونیشیوں کو وسیع مواقع مل گئے۔ جاپانی یہ چاہتے تھے کہ انڈونیشی عوام کی پوری تائید اور امداد حاصل کر لیں۔ چنانچہ انہوں نے ان کے جذبات کا احترام کیا۔ انڈونیشی پرچم اور قومی ترانے کو قبول کر لیا۔ اور یہ خیال ذہن نشین کرنے لگے کہ جاپان انڈونیشیوں کا خیر خواہ اور مددگار ہے۔ اس کا مقصد محکوم ایشیائی اقوام کو مغرب کی غلامی سے نجات دلانا ہے۔ وہ ایشیائی اقوام کا محافظ و رہنما ہے۔ اور ان کے روشن مستقبل کا ضامن ہے۔ ان تدبیروں سے انڈونیشی عوام اور تعلیم یافتہ طبقہ میں جاپان کا اثر بہت بڑھ گیا۔

**انڈونیشی لیڈروں کا تعاون** ولندیزیوں نے انڈونیشیا کے قومی لیڈروں کو قید کر دیا تھا۔ جاپانیوں نے ان لیڈروں کو رہا کر دیا۔ چنانچہ سوکارنو، حتا اور شہریر بھی چھوڑ دیے گئے۔ سوکارنو رہائی کے بعد حتا اور شہریر سے ملے۔ اور باہم مشورہ کیا۔ سوکارنو کی رائے یہ تھی کہ جاپانیوں سے تعاون کیا جائے لیکن حتا اور شہریر اس کے مخالف اور عدم تعاون کے حامی تھے۔ سوکارنو جاپان کی طاقت سے مرعوب تھے اور حتا کو یہ یقین تھا کہ آخری فتح اتحادیوں کو ہوگی۔ اس لیے جاپان کے عارضی اقتدار کے بجائے جنگ کے بعد حصول آزادی کے امکانات کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ شہریر جاپانیوں کے شدید مخالف تھے اور ان کے خلاف خفیہ تحریک چلانا ضروری خیال کرتے تھے۔ آخر کار ان لیڈروں نے یہ طے کیا کہ سوکارنو جاپان سے تعاون کریں شہریر خفیہ تحریک چلائیں، حتا سوکارنو کے مددگار بن کر بظاہر تعاون کریں لیکن درحقیقت خفیہ تحریک سے مربوط رہیں۔ شہریر کا یہ خیال تھا کہ اگر حتا جاپان سے تعاون کر کے خفیہ تحریک کو صحیح حالات سے باخبر رکھیں تو یہ تحریک ترقی اور وسعت حاصل کرے گی اور یہ پالیسی ملک کے لیے مفید

مرکزی مشاورتی مجلس قائم کی گئی اور اس کا صدر بھی سوکارنو کو بنایا گیا۔ اس کے علاوہ مقامی مجالس بھی قائم کی گئیں۔ یہ تمام مجالس نمائندہ تھیں۔ اور خود اختیاری دینے کے جاپانی وعدہ کی تکمیل میں قائم کی گئی تھیں۔

**صوبائی مجالس** ساترہ میں جاپانیوں نے ایک مشاورتی مجلس قائم کی جو ۳۰ ممبروں پر مشتمل تھی۔ ان میں سے ۱۵ نامزد کردہ تھے اور ۱۵ منتخب شدہ۔ اس مجلس کا صدر محمد شفیع کو بنایا گیا جو ساترہ میں نوجوانوں کی تحریک کا لیڈر رہتا اور حتا اور شہریر کا رفیق کار رہ چکا تھا۔ اس مجلس کے علاوہ جاپانیوں نے ساترہ میں ۲۱۰ ممبروں کی صوبائی کونسل بھی بنائی۔ ان ممبروں میں سے ۹۰ نامزد کردہ تھے اور ۱۲۰ منتخب کردہ ۱۹۴۲ء میں ولندیزی دور کی سیاسی جماعتیں توڑ دی گئی تھیں۔ ان کی جگہ نئی جماعتیں قائم کرنے کی اجازت بھی دی گئی۔

سلاویسی، بورنیو اور مالوکا میں بھی جاپانیوں نے عوام کی تائید حاصل کرنے کے لیے مناسب ادارے قائم کیے اور چونکہ یہ جزائر جاپانیوں کے لیے بہت اہم تھے۔ اس لیے ان کی ترقی پر انہوں نے خاص توجہ کی۔

**جنرل توجو کا وعدہ** جولائی ۱۹۴۲ء میں جاپانی وزیر اعظم جنرل توجو نے انڈونیشیا کا دورہ کرنے کے بعد یہ اعلان کیا تھا کہ بہت جلد انڈونیشی خود اپنی حکومت میں شریک ہوں گے۔ اور اس اعلان کے فوراً بعد ہی یہ تمام ادارے قائم کر دیے گئے۔ جس سے یہ خیال عام ہو گیا کہ انڈونیشیا بہت جلد پوری طرح خود اختیار حکومت حاصل کرے گا۔ چنانچہ انڈونیشی عوام کے علاوہ طلبا کا وہ طبقہ بھی جاپانیوں کا حامی بن گیا جو خفیہ تنظیموں میں کام کر رہا تھا۔ اور ستمبر ۱۹۴۳ء میں سوکارنو ٹوکیو گئے تاکہ خود اختیاری دینے کے لیے جاپان کا شکریہ ادا کریں۔ انڈونیشیا میں مختلف ادارے قائم کر کے جاپانی اس لیے مطمئن تھے کہ اس طرح اہل انڈونیشیا کی تائید حاصل ہو جائے گی اور ان کی جنگی مساعی میں وہ پوری مدد دیں گے۔ دوسری طرف انڈونیشی رہنما بھی اس سے مطمئن تھے کہ انڈونیشیا کو رفتہ رفتہ خود اختیاری حاصل ہو جائے گی۔ اور ملک کی آزادی کا راستہ ہموار ہو جائے گا۔

**عسکری تنظیم** مشاورتی اور نمائندہ اداروں کے علاوہ جاپانیوں نے عسکری اور تنظیمی ادارے بھی قائم کیے۔ ان میں ایک اہم ادارہ لشکر محافظین وطن تھا جو پیٹا ( PETA ) کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ ادارہ ۱۹۴۳ء میں دفاعی فرائض انجام دینے کے لیے قائم کیا گیا تھا۔ یہ تنظیم درحقیقت ایک رضاکار فوج تھی جس کو جاپانیوں نے فوجی تربیت دی تھی تاکہ انڈونیشیا پر اتحادی حملہ کا مقابلہ کیا جا سکے۔ دو سال میں اس فوج کی تعداد سوا لاکھ ہو گئی۔ اور اس کے تمام عہدہ دار انڈونیشی تھے۔ آگے چل کر یہی رضاکار فوج انڈونیشیا کی جمہوری فوج کی بنیاد بنی۔ اس فوج سے انڈونیشی رہنماؤں نے بھی بڑی امیدیں وابستہ کر لی تھیں

دوسری خفیہ تنظیموں سے مربوط تھی اور ان کے لیے ضروری معلومات فراہم کرتی تھی۔

خفیہ تنظیموں کے مقاصد | تمام خفیہ تنظیموں کا مقصد یہ تھا کہ جاپان کی قوت جب کمزور پڑ جائے، تو انڈونیشیا کی آزادی کے لیے عملی جدوجہد شروع کر دی جائے۔ اس تحریک میں سب سے زیادہ اہمیت شہریر کی تھی جن کا خیال یہ تھا کہ اگر اتحادی حملے کے وقت انڈونیشی عوام جاپان کے خلاف جدوجہد شروع کر دیں تو وہ اتحادیوں سے بہتر شرائط پر اپنے مسائل طے کرا سکیں گے اور آزادی کے امکانات قوی ہو جائیں گے۔ حتا کا بھی یہی خیال تھا کہ امریکہ کے عظیم وسائل کی وجہ سے اتحادی فتح یاب ہوں گے۔ اس لیے اگر اہل انڈونیشیا جاپان کی شکست کے ساتھ ہی جاپانیوں کے خلاف جدوجہد شروع کر دیں تو پھر ولندیزی واپس نہ آسکیں گے اور انڈونیشیا آزاد ہو جائے گا۔ اس ہم خیالی نے حتا اور شہریر کو ایک دوسرے سے بہت قریب کر دیا تھا۔ اور حتا نے اپنے سکریٹری شاروزہ کے توسط سے خفیہ تنظیموں سے ربط قائم کر لیا تھا اور ان کی سرگرمیوں کو آگے بڑھانے میں عملی مدد دیتا تھا۔ جاپان کو خفیہ تنظیموں کا علم تھا اس لیے اس نے یہ کوشش کی کہ ان کے نوجوان لیڈروں کو دوسرے کاموں میں مصروف کر دیا جائے تاکہ وہ خفیہ سرگرمیوں میں زیادہ حصہ نہ لے سکیں۔ چنانچہ اس نے تنظیم نوجواناں کے نام سے ایک جماعت قائم کر کے سوکارنی، خیر الصالح، عبدالغنی، سوتومو اور دوسرے کئی نوجوان لیڈروں کو اس جماعت میں ذمہ دار عہدے دیے اور ان کی شدید نگرانی کی جانے لگی تاکہ وہ اس کام میں مصروف رہیں اور خفیہ تحریک میں حصہ نہ لیں۔ لیکن خفیہ تنظیموں کا دائرۂ عمل اتنا وسیع تھا کہ وہ برابر اپنا کام کرتی رہیں۔

## جاپانیوں کے قائم کردہ ادارے

جاپانی یہ چاہتے تھے کہ ان کی جنگی مساعی میں انڈونیشی عوام اور رہنما ان کی مدد کریں۔ چنانچہ انہوں نے سوکارنو اور حتا سے یہ وعدہ کیا کہ وہ بہت جلد انڈونیشیا کو خود اختیاری دیں گے۔ جاوا، ساترہ اور سلاویسی ان کے نقطۂ نظر سے بہت اہم تھے اور ان جزائر میں جاپانیوں نے متعدد ادارے قائم کیے۔

مرکزی مجالس | مارچ ۱۹۴۳ء میں جاپانیوں نے جاوا اور مادورا کی تمام جماعتوں کو ملا کر عوامی مرکز اقتدار (PUSAN TENNAGA RAKJAT) کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جو پوتیرا (PUETERA) کے نام سے مشہور ہوا۔ چار مہینے کے بعد پوتیرا کا مرکزی بورڈ بنایا گیا۔ جو چار ارکان پر مشتمل تھا۔ سوکارنو کو اس بورڈ کا صدر اور حتا کو نائب صدر اور حاجی منصور اور دیو نتورو کو رکن بنایا گیا۔ ستمبر ۱۹۴۳ء میں

مجلس اعلیٰ اسلامی، نہضتہ العلماء اور کئی دوسری اسلامی تنظیمیں قائم تھیں جنہوں نے بدلے ہوئے حالات میں ایک وفاقی شکل اختیار کر لی تھی۔ جاپانیوں کی حوصلہ افزائی سے تمام اسلامی جماعتیں باہم مربوط ہو گئیں اور ان کی ایک اجتماعی مرکزی تنظیم پھر قائم ہو گئی۔

## انڈونیشیا کو آزادی دینے کا فیصلہ

اکتوبر ۱۹۴۴ء میں جاپانی وزیر اعظم نے یہ اعلان کیا کہ انڈونیشیا کو بہت جلد ہی آزادی دی جائے گی اور اس اعلان کے بعد جاپانیوں نے یہ کوشش کی کہ انڈونیشی رہنما عوام سے زیادہ قریب ہو کر اپنے خیالات کی اشاعت کریں۔ چنانچہ انہوں نے پیٹا پر سے جاپانی کمانڈر کی نگرانی اٹھا دی۔ اور انڈونیشیا کی آزادی کے لیے کام کرنے کے مواقع بڑھا دیے۔

سیاسی تربیت کے ادارے | جاپانی امیر البحر مائیدہ نے معمولی تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لیے ایک تعلیمی ادارہ قائم کیا جو دبستانِ آزاد انڈونیشیا (ASRAMA INDONESIA MERDEKA) کہلایا۔ اور مختلف شہروں میں اس کی شاخیں قائم کی گئیں۔ اس کا صدر ویکانا کو بنایا گیا جو کمونسٹ پارٹی کا صدر رہ چکا تھا۔ اور یہ جماعت غیر قانونی قرار دی گئی تھی۔ اس ادارے میں سیاسیات، معاشیات اور عمرانیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اور قومیت کے جذبہ کو ابھارنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ چنانچہ یہاں تقریر کرنے کے لیے قومی لیڈروں کو بھی مدعو کیا جاتا تھا۔ جن میں حتا اور شہریر بھی شامل تھے۔ مائیدہ کا یہ خیال تھا کہ آزادی دینے سے پہلے ملک کے عوام کو آزادی کے تقاضوں اور اس کے بعد پیش آنے والے مسائل سے آگاہ کرنا ضروری ہے اور اسی خیال کے تحت یہ ادارہ قائم کیا گیا تھا۔ اور لیڈروں کو یہ موقع دیا جاتا تھا کہ وہ اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے سامراجیوں سے جنگ کرنے پر لوگوں کو تیار کریں۔

نئی پالیسی | اس ادارہ نے ایک سال کے اندر سیکڑوں نوجوانوں کو تربیت دے کر جنگ آزادی کے لیے تیار کر دیا۔ اور احمد سوبارجو نے ان نوجوانوں کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کی کوشش کی جو جاپان کے بہت مخالف تھے۔ کچھ نوجوان تان ملاکا سے مل گئے۔ کچھ کمونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے اور کچھ اشتراکی پارٹی میں شریک ہو گئے۔ جاپانیوں نے کمونسٹوں کے بارے میں بھی اپنی پالیسی نرم کر دی تھی۔ اس لیے اپنے مخالفوں کو بھی کام کرنے کا موقع دیا۔ اور احمد سوبارجو کی حوصلہ افزائی بھی کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے ایسی جماعت قائم کر لی جو جاپانی قبضہ ختم ہونے کے وقت واحد سیاسی جماعت

اور وہ چاہتے تھے کہ اس میں آزادیٔ وطن کا شدید جذبہ پیدا کر دیں۔ چنانچہ انہوں نے اس مقصد کے لیے بڑی ہوشیاری سے کام کیا اور اس کام میں خفیہ جماعتوں نے سوکارنو اور حتا کا پورا ساتھ دیا۔

ان اداروں کے قیام سے جاپانیوں کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ان کی جنگی مساعی میں مدد ملے۔ کچھ عرصہ کے بعد انہوں نے یہ محسوس کیا کہ پوتیرا جنگی مساعی میں مدد دینے سے زیادہ قومی آزادی کے لیے کام کر رہی ہے۔ چنانچہ انہوں نے یہ جماعت توڑ دی اور اس کے بجائے مارچ ۱۹۴۴ء میں جاوا ہوکو کائی (JAVA HOKO KAI) کے نام سے ایک اور ادارہ قائم کیا۔ اس ادارہ کا صدر بھی سوکارنو کو بنایا گیا۔ لیکن اس پر جاپانی کمانڈر کی نگرانی رکھی گئی۔ اس تنظیم کی شاخیں ہر ایک گاؤں میں قائم کر دی گئیں۔ اور اس طرح یہ بہت وسیع ادارہ بن گیا۔

**کاشتکاروں، مزدوروں اور طلبا کی تنظیم** | عسکری تنظیم قائم کرنے کے علاوہ جاپانیوں نے انڈونیشی آبادی کے اہم طبقوں کو بھی منظم کیا اور ان میں اس طرح نظم و ضبط پیدا کیا کہ وہ منظم اجتماعی شکل اختیار کر لیں اور خود جاپانی مقاصد کے لیے بھی مفید ثابت ہوں۔ چنانچہ ملک میں مختلف طبقوں کی وسیع تنظیمیں قائم کی گئیں۔ جن میں کاشتکاروں، مزدوروں، نوجوانوں اور طلبا کے ادارے بھی شامل تھے۔ ان سب کو اس طرح تربیت دی گئی کہ ان کے ذہن میں اتحادیوں کے خلاف پھیلائے ہوئے خیالات پختہ ہو جائیں اور وہ جاپانیوں سے پورا تعاون کریں۔ ان جماعتوں میں سی نندان (SCIENENDAN) کاشتکاروں کی تنظیم تھی جو ۱۹۴۳ء میں قائم ہوئی تھی۔ مزدوروں کے لیے ایک اہم ادارہ ہائی ہو (HEI-HO) قائم کیا گیا تھا جس نے برما تک وسیع علاقوں میں تعمیری کام انجام دیے۔ گاکوتولائی (GAKUTOLAI) طلبا کی تنظیم تھی جو ۱۹۴۵ء میں قائم کی گئی تھی۔ ان کی اور تنظیم باریسان پیلوپور (BARISAN PELOPOR) تھی یعنی پیام بروں کی جماعت۔ یہ جاپان کے تشہیری شعبے کی رہنمائی میں کام کر رہی تھی۔

**مرکزی اسلامی تنظیم** | جاپانی یہ جانتے تھے کہ انڈونیشیا پر اسلام کا بڑا اثر ہے اور عوام میں وہی تحریک مقبول ہو سکتی ہے جو اسلام کی حامی ہو۔ چنانچہ انہوں نے مسلمان مذہبی رہنماؤں کی تائید حاصل کرنے کے لیے ان کی عزت افزائی کی۔ مقامی طور پر ملاؤں کا بڑا اثر تھا۔ اس لیے ان سے اچھا برتاؤ کر کے ان کی تائید حاصل کی۔ اور ان سب سے کام لیا۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی متعدد جماعتیں تھیں جن کا دائرۂ اثر بہت محدود تھا۔ جاپانیوں نے ان کو منظم و متحد ہونے کا موقع دیا۔ چنانچہ انڈونیشی اسلامی جماعتوں کی مرکزی تنظیم قائم ہو گئی۔ جاپانی قبضہ سے پہلے شرکتِ اسلام، پارٹی اسلام انڈونیشیا، شرکتِ اسلام پیدا،

رہنما بھی شامل کیے گئے۔ سوکارنو اور حتا بھی اس مجلس کے ممبر تھے اور عبدالغفار سیکریٹری تھے۔
آزادی کے لیے ملک کو تیار کرنے کی غرض سے دوسرے جزائر میں بھی علاقائی کمیٹیاں قائم کی گئیں جن میں مقامی رہنماؤں کو شامل کیا گیا۔ چنانچہ سماترہ میں جو کمیٹی قائم کی گئی اس کے صدر محمد شفیع تھے۔ بورنیو، سلاویسی، اور جزائر مالوکا میں اس مقصد کے لیے قومی پارٹی تشکیل دی گئی جس کے صدر سلطان بون تھے اور نائب صدر ڈاکٹر راتو تھے۔

**پنچ شیلا** جون اور جولائی ۱۹۴۵ء میں انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی کے دو اجلاس ہوئے جن میں ملک کے لیے ایک دستور کا خاکہ اور پیش نظر معاشی مسائل حل کرنے کا منصوبہ تیار کیا گیا۔ جون ۱۹۴۵ء میں اس مجلس کے سامنے سوکارنو نے پنچ شیلا ( PANTJ SILA ) کے نام سے پانچ بنیادی اصول پیش کیے تاکہ مجلس ان کو آزاد انڈونیشیا کی فکری اساس بنانے پر غور کرے۔ یہ اصول (۱) خدائے واحد پر ایمان یعنی ضمیر اور مذہب کی آزادی (۲) قومیت (۳) بین الاقوامیت یا انسانیت (۴) نمائندہ حکومت اور (۵) معاشرتی عدل پر مشتمل تھے۔ جولائی ۱۹۴۵ء میں دستور کی اہم دفعات پر اتفاق رائے ہو گیا اور یہ بات یقینی ہو گئی کہ جنگ کے خاتمے پر انڈونیشیا میں آزاد جمہوریہ قائم کیا جائے۔

**انڈونیشی مجلس برائے حصول آزادی** جرمنی کی شکست کے بعد اتحادیوں کی کامیابی یقینی ہو گئی۔ مشرقی بورنیو اور برما میں اتحادیوں کے داخلے کی خبریں بھی خفیہ ریڈیو کے ذریعہ ملنے لگیں۔ اور جاپانی انڈونیشیوں کو حصول آزادی میں پوری مدد دینے لگے۔ ۷ اگست ۱۹۴۵ء کو جاپانیوں نے تمام انڈونیشیا کی ایک کمیٹی بنائی جس کا مقصد جاپانی مسلح افواج سے اختیارات حکومت منتقل کرانے کی تیاری قرار دیا گیا۔ اس کمیٹی کا نام انڈونیشی مجلس برائے حصول آزادی ( NITIA PARSIAPAN KEMERDEKAAN INDONESIA ) رکھا گیا تھا۔ اس مجلس کے ۲۱ ممبر تھے اور اس میں ملک کے ہر حصہ کو نمائندگی دی گئی تھی۔ چنانچہ جاوا، سماترہ، بورنیو، سلاویسی، جزائر مالوکا اور جزائر سونڈا صغیر کے قومی رہنما پہلی مرتبہ یکجا ہوئے اور انڈونیشیا کے مستقبل اور پیش نظر مسائل پر تبادلہ خیال کیا۔

جاپان کی پالیسی میں تبدیلی اور آزادی کے اہتمام اور حصول کے لیے مجالس کے قیام سے انڈونیشی تحریک آزادی ایک نئے دور میں داخل ہو گئی۔ انڈونیشی رہنماؤں کو یہ یقین ہو گیا کہ جاپان حصول آزادی میں انڈونیشیا کی پوری مدد کرے گا اور اس کے بعد مذاکرات کا نہایت اہم سلسلہ شروع ہو گیا۔

اور قابل لحاظ قوت تھی - جاپانیوں کی اس پالیسی کے متعلق شہریر کی رائے یہ ہے کہ اس کا مقصد امریکہ اور برطانیہ کے متوقع حملے کی مدافعت کے لیے ایک بڑی جماعت کو تیار کرنا تھا۔ لیکن حتا کا یہ خیال ہے کہ جاپانی انڈونیشیا کو آزادی دینا چاہتے تھے اور ان کا یہ مقصد تھا کہ آزادی ملنے کے بعد انڈونیشیا کے تعلیم یافتہ نوجوان اپنی آزادی کی حفاظت کر سکیں اور اپنے مسائل حل کرنے کی صلاحیت پیدا کریں۔

جاپان نے جب انڈونیشیا کو آزادی دینے کی پالیسی اختیار کر لی تو اس ملک کو آزادی کے لیے تیار کرنے کی متعدد تدبیریں اختیار کی گئیں - چنانچہ ۱۹۴۴ء کے آخر میں جاوا، سماترہ اور دوسرے جزائر میں انڈونیشیوں کو ریزیڈنٹ بنایا گیا اور دوسرے اعلیٰ عہدوں پر بھی ان کا تقرر کیا گیا۔

**آزادی دینے کی تیاری** جنوری ۱۹۴۵ء میں جاپانی فوجی حکومت نے یہ اعلان کیا کہ جاپانی فوج انڈونیشیا کو آزادی دینے کے لیے کچھ تدبیریں اختیار کرے گی جن میں زیادہ اہم یہ ہیں:

۱- سیاسی سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی کی جائے گی اور عوام کو سیاست میں حصہ لینے کے زیادہ مواقع دیے جائیں گے۔

۲- فوجی حکومت ایک مرکزی مجلس اور امور عامہ کا محکمہ قائم کرے گی۔

۳- صوبائی مجالس کی تعداد بڑھا دی جائے گی اور ان میں انڈونیشیوں کو زیادہ اختیارات دیے جائیں گے۔

۴- نظم و نسق میں انڈونیشیوں کو اور زیادہ حصہ دیا جائے گا۔

۵- قومی آزادی حاصل کرنے اور قومی حکومت قائم کرنے کے جذبہ کی حوصلہ افزائی کی جائے گی۔

۶- فوجی حکومت ملک کی قیادت اور حکومت کے لیے لوگوں کو تیار کرے گی اور ان کو ضروری تعلیم و تربیت دے گی۔ تاکہ وہ یہ کام بخوبی انجام دے سکیں۔

**انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی** جاپانیوں نے انڈونیشیوں کو آزادی کے لیے تیار کرنے کی جس پالیسی کا اعلان کیا تھا اس پر بہت جلد عمل بھی کرنے لگے۔ چنانچہ مارچ ۱۹۴۵ء میں جکارتا میں انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی جس کا انڈونیشی نام BADAN PENJELIDIK USHA PERSIAPAN KEMERDEKAAN INDONESIA تھا قائم کی گئی - تاکہ آزاد جمہوریۂ انڈونیشیا کے لیے ایک مناسب دستور کا خاکہ تیار کیا جائے۔ یہ مجلس ۱۵ ارکین پر مشتمل تھی۔ راجی مان کو اس مجلس کا صدر اور سورو سو کو نائب صدر بنایا گیا۔ اور ۹م ممبروں میں ممتاز قومی

**سوکارنو اور حتا کا اغوا** ۱۴ اگست کو جاپان نے ہتھیار ڈالنے کی پیش کش کی اور شہریر نے اس امید پر کہ اب فوراً ہی آزادی کا اعلان کر دیا جائے گا نہایت سخت الفاظ میں آزادی کا اعلان لکھا اور خفیہ تنظیموں کے ارکان اور طلبا کو عام مظاہروں اور جاپانیوں کے مقابلے کے لیے تیار کرانے میں مصروف ہو گیا۔ شہریر اور اس کے ساتھیوں کا یہ خیال تھا کہ ۱۵ اگست کو آزادی کا اعلان کیا جائے گا۔ اور جاوا بھر میں یہ خبر پھیلا دی گئی کہ ۱۵ اگست کو صبح ۵ بجے اعلانِ آزادی کیا جائے گا۔ اور سب اس کے لیے تیار رہیں۔ لیکن سوکارنو مزید التوا کا خواہش مند تھا۔ اور اس کا یہ خیال تھا کہ چند افراد کے بجائے ملک کی نمائندہ جماعت انڈونیشی مجلس برائے حصولِ آزادی کی طرف سے مناسب وقت پر اعلان کیا جائے۔ اور جاپانیوں سے ایسا سمجھوتا کر لیا جائے کہ وہ انقلاب کو کچلنے کی کوشش نہ کریں اور غیر جانبدار رہیں۔ شہریر کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ تمام لیڈروں کو اس التوا سے مطلع کرے۔ چنانچہ کئی جگہ پروگرام کے مطابق مظاہرے ہوئے جن کو جاپانیوں نے بہت سختی سے کچل دیا۔ حالات بہت نازک ہو گئے تھے۔ ایک طرف جاپانیوں کے تشدد کا خطرہ تھا اور دوسری طرف خانہ جنگی شروع ہو جانے کا بھی اندیشہ تھا۔ خفیہ تنظیموں کے رہنماؤں نے سوکارنو کو فوری اعلان پر رضامند کرنے کی پوری کوشش کی لیکن جب وہ ۱۵ اگست کو صبح ۶ بجے تک انکار کرتا رہا تو ان کا پیمانۂ صبر لبریز ہو گیا اور سوکارنی کی جماعت نے جس کی تائید طلبا کی کئی انجمنیں بھی کر رہی تھیں ۱۶ اگست کی صبح کو سوکارنو اور حتا کو اغوا کر لیا۔ اور ان کو پیتا کے ایک دستے کی تحویل میں دیدیا گیا۔

**جاپانی امیر البحر کا پیغام** جاپانیوں کو جب سوکارنو اور حتا کے اغوا کی خبر ملی تو امیر البحر مائیدا نے سوکارنی کی خفیہ جماعت کے ایک لیڈر سوبارجو کو خفیہ طور پر یہ پیغام بھیجا کہ دونوں لیڈروں کو رہا کر دیا جائے۔ اس سے حتا اور سوکارنو کو یہ پتہ چل گیا کہ جاپانیوں کو تمام پروگراموں کا علم ہے۔ حتا کو بڑے فوجی افسروں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جاپان نے ہتھیار ڈالنے کی جو شرطیں منظور کی ہیں ان کے مطابق اس کی حیثیت انڈونیشیا میں اتحادیوں کے ایجنٹ کی ہے اور وہ اتحادیوں کے خلاف ہر کوشش کا مقابلہ کرنے پر مجبور ہیں۔ اب سوکارنو اور حتا نے بھی یہ رائے قائم کی کہ خفیہ تنظیموں کے لیڈروں کی رائے پر عمل کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ سوکارنو نے شہریر سے یہ وعدہ کیا کہ آزادی کا اعلان فوراً کر دیا جائے گا۔ لیکن اس اعلان میں جاپانیوں کے خلاف سخت الفاظ استعمال نہ کیے جائیں گے۔

## آزادی کا اعلان

سوکارنو کے اس وعدہ پر کہ ۱۷ کو آزادی کا اعلان کر دیا جائے گا سوکارنی نے دونوں لیڈروں کو

**جاپانی سپہ سالار کا وعدہ** اگست ۱۹۴۵ء کے شروع میں جاپانیوں نے انڈونیشی رہنماؤں سے یہ وعدہ کیا کہ اس مہینے کے آخری ہفتے میں انڈونیشیا کو آزادی دیدی جائے گی اور ان کو یہ مشورہ دیا کہ وہ انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی کی مرتب کردہ تجاویز کو جلد از جلد دستوری اور آئینی شکل دیدیں۔

اس فیصلہ کے مطابق ۸ اگست ۱۹۴۵ء کو جنوب مشرقی ایشیا میں جاپانی افواج کے سپہ سالار جنرل تیروچی نے سیگان کے قریب دالت میں سوکارنو، حتا اور راجی مان کو بلایا اور گفت و شنید کے بعد یہ وعدہ کیا کہ ۲۴ اگست کو انڈونیشیا کو آزادی دیدی جائے گی۔ چنانچہ یہ طے پایا کہ ۱۹ اگست کو ایک مجلس دستور ساز طلب کی جائے جو ایک ہفتہ کے اندر انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی کی تیار کردہ تجاویز کو دستوری شکل دیدے۔ ۱۴ اگست کو یہ لیڈر انڈونیشیا واپس آئے اور دوسرے قومی رہنماؤں سے ملاقات کی۔ اور صورت حال سے آگاہ کیا۔ خفیہ تنظیم کے لیڈروں نے اس کی شدید مخالفت کی کہ آزادی جاپانیوں سے ایک عطیہ کے طور پر حاصل کی جائے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ جب اتحادی حملہ آور ہوں تو انڈونیشی بغاوت کرکے جاپان سے آزادی چھین لیں۔

**شہریر کی رائے** جاپان کے ہتھیار ڈالنے کے متعلق افواہوں نے خفیہ تنظیموں کی سرگرمیوں میں بڑی شدت پیدا کر دی۔ شہریر کو یہ خبر بھی ملی تھی کہ جاپان صلح کی کوشش کر رہا ہے۔ ۹ اگست کو روس نے اعلانِ جنگ کیا اور جاپان کی شکست یقینی ہو گئی۔ چنانچہ ۱۰ اگست کو شہریر نے سوکارنو اور حتا سے یہ اصرار کیا کہ وہ فوراً آزادی کا اعلان کر دیں۔ دالت جانے سے قبل حتا نے شہریر سے ملاقات کی اور ان میں یہ طے ہوا کہ اب انڈونیشی رہنما جاپانیوں سے متصادم ہو جائیں تاکہ جاپانیوں سے تعاون اور عدم تعاون کے مسئلہ پر قومی رہنماؤں اور خفیہ تنظیموں کے لیڈروں کا اختلاف ختم ہو جائے اور آزادی کے لیے مشترکہ جدوجہد کی جا سکے۔ دالت سے واپس آنے کے بعد حتا نے شہریر کو بتلایا کہ جاپانی اس پر بھی تیار ہیں کہ قیام جمہوریہ کا اعلان کرنے کی غرض سے فوری طور پر اسمبلی قائم کر کے ۱۹ اگست کو آزادی کا اعلان کر دیا جائے۔ لیکن شہریر کا یہ خیال تھا کہ جاپانی اس تاریخ سے پہلے ہی ہتھیار ڈال دیں گے اس لیے آزادی کا اعلان فوراً کیا جائے۔ اور اگر جاپانی اس کی مخالفت کریں تو ان کا مقابلہ کیا جائے۔ سوکارنو اور حتا اس رائے سے متفق نہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر جاپانیوں نے آزادی کا اعلان کرنے والوں کو دبانے کے لیے طاقت سے کام لیا تو بہت خونریزی ہو گی اور قوم پرستوں کے لیے جاپانیوں کا مقابلہ کرنا مشکل ہو جائے گا۔

شکل دینے کا کام اسی کے تفویض کیا گیا۔ چنانچہ ایک ہفتہ کے اندر آخری مسودۂ دستور مکمل ہوگیا اور اس کو عارضی دستور کی حیثیت سے نافذ کر دیا گیا۔ ۱۹ اگست کو انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی نے ملک کو آٹھ صوبوں میں تقسیم کر کے ان کے گورنر مقرر کیے اور صوبائی مجالس بھی قائم کی گئیں۔ پھر اضلاع و بلدیات کے عہدہ دار اور مقامی مجالس کا قیام عمل میں آیا اور جمہوریہ کا نظم و نسق قائم ہوگیا۔ ۳۱ اگست کو جمہوریۂ انڈونیشیا کی پہلی کابینہ بنائی گئی جو ۱۶ وزیروں پر مشتمل اور صدر کے سامنے جوابدہ تھی۔

۲۹ اگست ۱۹۴۵ء کو سوکارنو نے انڈونیشی مجلس برائے اہتمام آزادی کو تحلیل کر دیا اور اس کے بجائے مرکزی انڈونیشی قومی مجلس (KOMITE NASIONAL INDONESIA PUSAT) قائم کی گئی جو پارلیمنٹ کی ابتدائی شکل تھی اور جس کا کام صدر اور کابینہ کو مشورہ دینا تھا۔ حتاکے مشورہ سے اس مجلس میں ۱۳۵ ممبروں کا اضافہ کیا گیا اور ملک کی اہم سیاسی، مذہبی، سماجی اور معاشی تنظیموں کے رہنما نئے اراکین میں شامل کر لیے گئے۔ اکتوبر ۱۹۴۵ء میں شہریر کی تحریک پر مرکزی قومی مجلس کو قانون سازی کے اختیارات دیے گئے۔ اور اس کی ایک مجلسِ عاملہ قائم کر دی گئی جو ہمہ وقتی کام کرنے والی جماعت تھی اور مرکزی مجلس کے وسیع اختیارات اس کے تفویض کر دیے گئے تھے۔

**تحریکِ آزادی سے جاپان کی ہمدردی** جاپان نے غیر مشروط طور پر اتحادیوں کے سامنے ہتھیار ڈالے تھے اور انہوں نے اپنے کارندہ کی حیثیت سے انڈونیشیا میں جاپانی فوجوں پر اتحادیوں کے مفاد کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری عائد کر دی تھی۔ اس صورتِ حال کا تقاضا تو یہ تھا کہ جاپانی فوجیں انڈونیشی تحریکِ آزادی کو پوری قوت سے کچل دیتیں لیکن وہ چونکہ اس تحریک کو ہر طرح کامیاب بنانا چاہتی تھیں اس لیے انڈونیشیوں کو پورے مواقع دیے۔ اعلانِ آزادی کے بعد انہوں نے مسلح تنظیموں کو توڑنے کا حکم دیا۔ اور کئی پابندیاں بھی عائد کیں لیکن ان پر عمل کرانے میں اپنی فوجی طاقت سے برائے نام کام لیا۔ جاپانیوں نے انڈونیشیا کے تمام جزائر پر قبضہ کر لیا تھا۔ اور جب انہوں نے ہتھیار ڈالے تو انڈونیشیا میں جاپانی افواج اور ان سے متعلق اشخاص کی مجموعی تعداد پانچ لاکھ کے قریب تھی۔ اس میں ڈیڑھ لاکھ تو جاوا اور ساماترہ میں تھے اور ساڑھے تین لاکھ بورنیو، سلاویسی، لمبوک، بالی اور دوسرے جزائر میں۔ اس کے علاوہ جاپانی افواج کے پاس جنگی سامان اور ہتھیار بھی کثرت سے تھے۔ چنانچہ صرف ایک حلقے میں جو وسطی اور مشرقی جاوا پر مشتمل تھا ۵۰ ہزار بندوقیں اور رائفلیں، ۴ ہزار پستول، ۶۰۰ مشین گنیں، ایک لاکھ دستی بم، اور تقریباً چار کروڑ کارتوس موجود تھے۔ اگر جاپانی چاہتے تو

رہا کر دیا اور اب ایسی محفوظ جگہ کی ضرورت تھی جہاں مجلسِ حصولِ آزادی کے ارکان ۱۶ اور ۱۷ اگست کی درمیانی شب کو جمع ہو کر اعلانِ آزادی مرتب کر سکیں۔ اس دشواری کو امیر البحر مائیدہ کی مدد نے آسان کر دیا جس نے اپنے گھر میں مجلس کا اجلاس کرنے کی اجازت دیدی۔ چنانچہ رات کو اس اجلاس میں اعلانِ آزادی مرتب کیا گیا اور ۱۷ اگست کو صبح کے وقت سوکارنو نے ایک بڑے مجمع کے سامنے مجلسِ حصولِ آزادی کی طرف سے انڈونیشیا کی آزادی کا اعلان کیا۔ اس اعلان کو تمام ملک میں نشر کیا گیا اور ہر جگہ بڑے جوش و خروش سے اس کا خیر مقدم ہوا۔

اعلانِ آزادی بہت مختصر تھا اور اس کے الفاظ یہ تھے:

ہم باشندگانِ انڈونیشیا، انڈونیشیا کی آزادی کا اعلان کرتے ہیں۔ اقتدار کی منتقلی سے متعلق تمام امور موثر طور پر اور ممکنہ حد تک کم سے کم مدت میں انجام دیے جائیں گے۔

منجانب باشندگانِ انڈونیشیا

سوکارنو حتا

**اعلانِ آزادی کا ردِّ عمل** آزادی کا اعلان ہونے کے ساتھ ہی جاوا میں جاپانی افواج کے سپہ سالار نے امیر البحر مائیدہ اور اس کے پورے اسٹاف کو قید کر دیا۔ پیتا اور دوسری مسلح تنظیموں کو توڑنے کا حکم دیا۔ اور قومی پرچم اور قومی ترانہ ممنوع قرار دیا۔ لیکن انڈونیشی لیڈروں اور پیتا کے دستوں نے جاپانی سپہ سالار کا حکم ماننے سے انکار کر دیا۔ اور کئی جگہ جہاں پیتا کے ارکان کی تعداد کافی تھی انہوں نے جاپانیوں کا مقابلہ بھی کیا۔ بڑے شہروں پر جاپانیوں کا قبضہ تھا۔ لیکن دیہی علاقوں پر پیتا کے مسلح دستے قابض تھے۔ اور سوکارنو نے یہ اعلان کیا کہ اگر جمہوریہ کو مٹانے کی کوشش کی گئی تو پوری طاقت سے اس کا مقابلہ کیا جائے گا۔ جاپانی عجیب کشمکش و پیچ کی حالت میں تھے۔ ایک طرف تو اتحادیوں سے معاہدہ کے مطابق وہ موجودہ صورتِ حال کو برقرار رکھنے پر مجبور تھے اور دوسری طرف ان کو انڈونیشیوں سے ہمدردی تھی اور وہ نو قائم شدہ جمہوریہ سے ٹکرانا پسند نہ کرتے تھے۔ ستمبر میں اتحادی فوجوں کی آمد تک یہی صورتِ حال برقرار رہی۔

**جمہوری نظامِ حکومت کا قیام** اعلانِ آزادی کے بعد فوری مسئلہ نظامِ حکومت کا قیام تھا۔ ۱۸ اگست ۱۹۴۵ء کو انڈونیشی مجلس برائے اہتمامِ آزادی کا اجلاس منعقد کیا گیا جس نے سوکارنو کو جمہوریہ کا صدر اور حتا کو نائب صدر منتخب کیا۔ اس مجلس میں خفیہ تحریکوں کے چھ لیڈر بھی شامل کر لیے گئے۔ اور دستور کو قطعی

ایک حدیث

# ظلم دُور کرنے کے طریقے

حضرت مخارق سے سنن نسائی میں ایک روایت یوں ہے:

جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال:- الرجل یاتینی فیاخذ مالی قال: ذکر اللہ۔ قال: فان لم یذکر؟ قال: فاستعن علیہ من حولك من المسلمین۔ قال: فان لم یکن حولی احد من المسلمین؟ قال: فاستعن علیہ بالسلطان قال: فان نأیٔ السلطان عنی؟ قال: قاتل دون مالك حتی تکون من شہداء الاخرۃ او تمنع مالك (ریاض السنہ ص ۲۳۲)

آں حضرتؐ کے پاس ایک شخص نے آکر پوچھا کہ: میرے پاس ایک آدمی آکر میرا مال چھیننا چاہتا ہے۔ تو کیا کرنا چاہیے؟ فرمایا: اسے خدا کا خوف دلاؤ۔ عرض کیا: اگر اس میں خدا ترسی نہ پیدا ہو؟ فرمایا: اپنے آس پاس کے مسلمانوں سے اس کے خلاف مدد لو۔ پوچھا: اگر میرے آس پاس کوئی مسلمان نہ بستا ہو؟ فرمایا: پھر اس کے خلاف حکومت (عدالت) سے چارہ جوئی کرو۔ کہا: اگر عدالت مجھ سے بہت دور ہو؟ فرمایا پھر اپنے مال کی حفاظت میں اس سے قتال کرو تا آنکہ اپنے مال کو بچا لو یا مر کر شہدا میں داخل ہو جاؤ۔

مال یا کسی اور حق کو چھیننے والے کئی طرح کے ہوتے ہیں۔ بعض ظالم ایسے ہوتے ہیں جن کو ظلم سے روکنے کے لیے اتنی لمبی کارروائی کا موقع نہیں ہوتا کہ پہلے وعظ و نصیحت سے کام لیا جائے۔ پھر پڑوسی مسلمانوں سے مدد لی جائے۔ پھر عدالتی کارروائی کی جائے اور جب ان تدابیر میں سے کوئی تدبیر کام نہ آسکے تو دست بدست مقابلہ کیا جائے۔ اگر ایک لٹیرا گھر میں آگھسے تو اتنی لمبی کارروائی کی مہلت کب مل سکتی ہے؟ غالب قرینہ ہے کہ یہ ارشاد نبویؐ ایسے مواقع کے لیے ہے جہاں کوئی شخص کسی کا حق غیر فوری طور پر مارنا چاہتا ہو مثلاً قرض لے کر واپس نہ دینا چاہتا ہو۔ یا کسی کے قطعۂ زمین یا مکان پر قبضہ کرنا چاہتا ہو یا زبردستی کوئی رشتہ لینا چاہتا ہو یا اسی قسم کا کوئی ظلم کرنا چاہتا ہو۔ ایسے تمام موقعوں کے لیے آں حضرتؐ نے واقعات سے نمٹنے کے لیے وہی طریقہ بتایا ہے جو انتہائی سلامت روی کا طریقہ اور ظلم سے بچنے کے لیے مختصر سے مختصر راستہ ہو سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس قدر کم سے کم وقت و محنت سے

اپنی اس زبردست جنگی قوت سے انڈونیشیوں کو بہ آسانی کچل دیتے لیکن انہوں نے اتحادیوں سے طے کردہ شرائط کے باوجود ایسا نہیں کیا اور انڈونیشیا کی آزادی میں ہر طرح مدد دی۔ انڈونیشیا پر اتحادی قبضہ کے بعد ولندیزی حملے کا خطرہ یقینی معلوم ہو رہا تھا جس کے مقابلہ کے لیے انڈونیشیوں کے پاس اسلحہ نہ تھے۔ ان کی یہ مشکل بھی جاپان نے آسان کر دی۔ اور جاپانی اسلحہ کا کافی حصہ انڈونیشیوں کے ہاتھ آگیا۔ کچھ اسلحہ تو جاپانی فوجیں مختلف علاقوں سے واپس جاتے ہوئے چھوڑ گئیں۔ کچھ پیتا کے دستوں نے حملہ کر کے چھین لیے اور کچھ مختلف علاقوں کے کمانداروں نے حریت پسندوں کے حوالے کر دیے۔ اس طرح محبانِ وطن کو آزادی حاصل کرنے اور اس کے بعد نوقائم شدہ جمہوریہ کی حفاظت کرنے میں جاپانیوں سے پوری امداد ملی۔ اور وہ حصولِ مقصد میں کامیاب ہوئے۔

جاپانیوں نے ہتھیار ڈال دیے تھے لیکن اتحادی انڈونیشیا میں اپنی فوج اتارنے میں پس و پیش کر رہے تھے۔ ان کو یہ خطرہ تھا کہ جاپانیوں کی یہ زبردست مسلح فوج ان کا مقابلہ کرے گی۔ لیکن جب ان کو یقین ہو گیا کہ جاپانی مزاحمت نہ کریں گے تو انڈونیشیا میں اتحادی فوجوں کے داخلہ کی تجاویز پر عمل کیا گیا۔ چنانچہ ۹ ستمبر ۱۹۴۵ء کو برطانوی فوج پہلی مرتبہ اتاری گئی۔ جاپان کی شکست اور اتحادیوں کی کامیابی سے انڈونیشیا پر جاپانی قبضے کا دور ختم ہو گیا لیکن انڈونیشیا کی تاریخ میں اس مختصر دور نے ایک اہم ترین باب کا اضافہ کر دیا۔

---

لیکن بعض اوقات اتنا موقع نہیں ہوتا کہ حکومت تک پہنچا جاسکے کیونکہ اس وقت تک مظلوم کا دارا نیارا ہو جائے گا۔ ایک ظالم کسی کی متاعِ عزیز پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ پڑوسی اپنے ذاتی مفاد کی خاطر اس کی مدد سے کتراجاتے ہیں یا وہ اس وقت موجود نہیں ہوتے اور جب تک وہ پولیس اسٹیشن تک پہنچے یہاں قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ظلم سے بچنے کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ جو کچھ ظالم کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے کیا جائے۔ یہ مقابلہ کوئی جارحانہ نہیں ہوتا بلکہ مدافعانہ ہوتا ہے۔ اگر برابر کی چوٹ ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ مظلوم غالب آجائے اور اس کا بھی امکان ہے کہ ظالم کامیاب ہو جائے۔ پہلی صورت میں تحفظِ متاع کا مقصد حاصل ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اگر مظلوم کی جان بھی چلی جائے تو اس کا شمار شہیدوں میں ہوگا۔ شہید وہ بھی ہوتا ہے جو راہِ حق میں زندہ رہے لیکن جو راہِ حق میں مرجائے وہ اپنی آخری عملی شہادت (گواہی) پیش کرنے کی وجہ سے اعلیٰ درجے کا شہید ہوتا ہے۔ چونکہ ظالم کے ظلم کو مٹانا بہرحال سب سے بڑی نیکی ہے اس لیے اس کا آخری چارۂ کار یعنی جنگ بھی شہادت ہی ہے۔

اس پورے ارشادِ نبویؐ پر ایک نظر پھر ڈال لیجیے تو بہت سے نکات حل ہو جائیں گے مثلاً:

۱۔ یہ اگرچہ بظاہر ایک انفرادی حکم ہے لیکن بڑے پیمانے پر یہی حکم پھیل کر اجتماعی بن جاتا ہے اور اجتماعی ظلم کو دور کرنے کے لیے بھی انہی مدارج سے گزرنا پڑتا ہے۔ یعنی پہلے باہمی افہام و تفہیم۔ پھر پڑوسی اسلامی ملکوں یا قوموں سے استعانت۔ پھر بین الاقوامی چارہ جوئی۔ پھر آخری چارۂ کار یعنی جنگ۔

۲۔ ان میں سے ہر ایک اقدام کے لیے ویسی ہی استعداد پیدا کرنی چاہیے۔ پہلے مرحلے کے لیے کردار کی پختگی، قولِ بلیغ یعنی موثر گفتگو، عقل و حکمت کا انداز وغیرہ۔ دوسرے مرحلے پر اپنے پڑوسی بھائیوں کو اعانت پر آمادہ کرنے کے لیے بھی یہی صفات زیادہ بڑے پیمانے پر درکار ہیں۔ تیسرے مرحلے میں اور زیادہ بڑے پیمانے پر یہی اوصاف مطلوب ہیں اور آخری مرحلے کے لیے تو بڑی کامیاب تیاری اور نتیجہ خیز اقدام کی ضرورت ہے۔ محض قتل ہو کر شہیدوں میں داخل ہو جانا کوئی مقصد نہیں۔ اصل مقصد ہے ظلم کو دور کرنا، اور اپنے مقابلے کو زیادہ سے زیادہ نتیجہ خیز بنانا۔

۳۔ ان مذکورہ مدارج کے درمیان موقعے کی مناسبت سے کچھ اور مدارج بھی نکل سکتے ہیں اور ان کو زیرِ عمل لانا بھی مستحسن بات ہوگی۔ مثلاً سنن ابوداؤد میں سیدنا ابوہریرہ سے ایک روایت یوں ہے:

آں حضرتؐ کے پاس ایک شخص آکر اپنے پڑوسی کی شکایت کرنے لگا۔ حضورؐ نے فرمایا: جاؤ اور صبر سے کام لو۔ وہ دو یا تین بار پھر حضورؐ کے پاس آیا۔ حضورؐ نے فرمایا: واپس

کام چل سکے اسی قدر بہتر ہے۔ ابتدائی مرحلے پر ہی آخری قدم اٹھانا تقاضائے عقل نہیں۔

یہاں پہلا زینہ یہ بتایا گیا ہے کہ اسے خدا یاد دلاؤ۔ خدا یاد دلانے کا مطلب یہ ہے کہ اسے انسانی اقدار کی طرف متوجہ کرو۔ تمام اخلاقی قدروں کا مرکزی سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہی ہے تاہم بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو خدا کو تو محض رسماً مانتے ہیں یا سرے سے مانتے ہی نہیں لیکن انسانی قدروں کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اگر ان سے یہ کہا جائے کہ کیا تم یہ پسند کرو گے کہ تمہارے ساتھ بھی یہی کچھ کیا جائے؟ تو بات کسی حد تک ان کی سمجھ میں آجاتی ہے۔ خدا کی یاد دلانے کے لیے محض وعظ و نصیحت کافی نہیں۔ وعظ اسی وقت مؤثر ہوتا ہے جب واعظ اعلیٰ کردار بھی رکھتا ہو۔ محض نصیحت تو ایک مکّار بھی کر سکتا ہے لیکن اس کا اثر کیا ہو گا؟ غرض یہ ہے کہ سمجھانے کا ایسا حکیمانہ انداز اختیار کرنا چاہیے جو پہلے ہی قدم پر معاملے کو ختم کر دے۔ ایسی تفہیم کے لیے مخاطب کی نفسیات کے مطابق بات کرنی چاہیے۔ کہیں پیار محبت کہیں کچھ ڈراوا۔ کہیں ہمدردی و رواداری۔ کہیں موثر نصائح۔ غرض جہاں جس چیز کا موقع ہو اسی سے کام لینا چاہیے تاکہ ابتدا ہی میں معاملہ طے ہو جائے اور اگلے زینوں پر جا کر اپنی توانائی اور وقت کو ضائع کرنے کی نوبت نہ آئے۔

اس میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ انسان کو اپنی عقل و حکمت اور اپنی قوتِ بازو پر اعتماد کرنے کی عادت پڑتی ہے اور دوسروں کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں پیش آتی۔

لیکن اگر اس سے کام نہ چلے تو دوسرا اگلا قدم یہ بتایا گیا ہے کہ اپنے آس پاس کے مسلمان بھائیوں سے مدد لو یعنی ان پر واضح کر دو کہ مجھ پر یہ زیادتی ہو رہی ہے اور انسانی و اسلامی ہمدردی کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر زیادتی ہو رہی ہو اس کی مدد کی جائے ورنہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ کل تمہارے ساتھ بھی اسی قسم کی زیادتیاں ہوں گی اس لیے حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ زور پکڑنے یا پھیلنے سے پہلے ہی فتنے کو دبا دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ شخص ایک مظلوم کمزور کے سمجھانے سے نہیں مانتا تو بہت سے لوگوں کے سمجھانے یا دھمکانے سے اس ظالم پر ضرور دباؤ پڑے گا اور وہ باز آجائے گا۔

اس کے باوجود بعض سرپھرے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دوسرے بہت سے لوگوں کے سمجھانے کے بعد بھی اپنی حرکت سے باز نہیں آتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ سب محلے والے مل کر بھی میرا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔ جب صورت حال اس زینے پر پہنچ جائے تو اگلا قدم اٹھانا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ حکومت کا دروازہ کھٹکھٹایا جائے۔ پولیس یا عدالتوں سے مدد لی جائے۔

یادہ سے زیادہ پڑوسیوں کے مشورہ و تعاون سے اسے دور کرے۔ گویا ایک طرح پر یہاں پنچایت سسٹم
ترغیب دی گئی ہے۔ اور فی الواقع معاشرہ جتنا اچھا ہوگا اسی قدر اس میں حکومت سے کم مدد
جائے گی۔ اعلیٰ سوسائٹیوں کے افراد اپنے جھگڑے آپس ہی میں خوش اسلوبی سے طے کر لیتے ہیں
ائی طاقتوں سے مدد لینے کا جذبہ انہی لوگوں میں ہوتا ہے جو خود اپنے اوپر اعتماد نہیں رکھتے۔ بلکہ احساس
زی کا شکار ہوتے ہیں۔ اور ہر بات میں دوسروں کا سہارا ڈھونڈھتے رہتے ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ان
، یہ حالت ہو جاتی ہے کہ اپنی بھلائی کے لیے جو کچھ وہ خود کر سکتے ہیں وہ بھی نہیں کرتے بلکہ ہر
ملے میں یہ امید لگائے بیٹھے رہتے ہیں کہ ہم خود کچھ نہ کریں اور حکومت سب کچھ کر دے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں امریکہ کی مثال و یدی جائے۔ امریکہ کے لوگ کسی بات میں بھی حکومت سے
س نہیں لگاتے۔ وہاں کی تعلیم گاہیں، اسکول، کالج، یونیورسٹی، شفا خانے، محتاج خانے، کارخانے
، کہ ریڈیو اسٹیشن وغیرہ سب پبلک کے ہوتے ہیں۔ اگر کوئی مفید عام ادارہ حکومت کھولنا چاہے تو عوام
سے بالکل گوارا نہیں کرتے۔ وہ سب کچھ خود ہی کرتے ہیں۔ حکومت کی صرف ایک پالیسی چلتی ہے باقی
اہ عام کے سارے کام خود عوام کرتے ہیں اور وہ حکومت سے آس لگا کر نہیں بیٹھتے۔ بخلاف اس کے
ٹیا معاشرے کے افراد اپنے دروازے پر بول و براز کر کے بھی یہ خواہش رکھتے ہیں کہ حکومت ہی
سے اٹھا کر پھینک دے۔ یہ بڑی ہی پست قسم کی ذہنیت ہے۔ دوسروں کا سہارا لینے کی عادت
م کو برباد کر دیتی ہے اور اس کی اپنی قوتِ عمل اس سے سلب ہو جاتی ہے۔ پھر یہ عادت مصنوعی
حانیت و مذہبیت اختیار کرتی ہے تو اس کو توکل کا حسین لقب مل جاتا ہے۔

اس حدیث میں یہ تعلیم ہے کہ حتی الامکان برائیوں کو خود دور کرو۔ تنہا نہیں کر سکتے تو اڑوس پڑوس
کے تعاون سے دور کرو۔ دوسروں سے آس لگا کر نہ بیٹھو۔ مدد وہاں لو جہاں اس کے بغیر چارہ نہ ہو
ر برائی اس کے بغیر دور نہ ہو سکتی ہو۔

ذرا قرآن پاک کے اس حکم پر غور فرمایئے کہ:

| | |
|---|---|
| الّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَھُنَّ فَعِظُوْھُنَّ | جن بیویوں سے تمہیں نشوز کا اندیشہ ہو انہیں نصیحت کرو اور |
| اھجروھن فی المضاجع واضربوھن .... | انہیں خواب گاہوں میں چھوڑ دو اور ضرب لگاؤ..... |
| ان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من | اور اگر دونوں کی جدائی کا خطرہ ہو تو دونوں کے خاندان |
| اھلہ وحکما من اھلھا ..... | سے ایک ایک ثالث لے لو..... |

جاکر اپنا تمام مال واسباب سڑک پر ڈال دو۔ اس نے ایسا ہی کیا۔ اب جو لوگ ادھر سے گزرتے وہ اس سے اس اقدام کا سبب پوچھتے اور وہ پورا قصہ بیان کر دیتا۔ نتیجہ یہ ہوا لوگ اس (پڑوسی) کو کوسنے اور بد دعائیں دینے لگے کہ خدا اس کے ساتھ بھی ایسا ہی کرے۔ آخر وہ پڑوسی اس کے پاس آکر کہنے لگا کہ: خدا کے لیے تم واپس چلو۔ مجھ سے اب تمہیں کوئی شکایت کا موقع نہ ملے گا۔

یہ بھی ایک بڑی بلیغ تدبیر تھی جو حضورؐ نے بتائی۔ اسی طرح کی اور باتیں بھی ہیں جو عمل میں لائی جاسکتی ہیں۔

۴۔ اس ارشادِ نبوی میں ایک بڑا اسبق یہ ہے کہ کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے پہلی کوشش یہ ہونی چاہیے کہ وقت اور توانائی کم سے کم خرچ ہو۔

۵۔ دوسرا اسبق یہ ہے کہ صبر و تحمل کا دامن کسی وقت بھی ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔ بے صبری اور جلد بازی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے ہی مرحلے پر آخری قدم اٹھا لیا جاتا ہے اور اس کا نتیجہ کبھی خوشگوار نہیں ہوتا۔ آپ روزانہ اخباروں میں یہ خبریں پڑھتے ہیں کہ ایک آنے پر جھگڑا ہو گیا اور مار پیٹ بلکہ قتل کی نوبت آگئی۔ ذرا سی خفگی ہوئی اور بیوی کی ناک کاٹ لی۔ غصہ آیا اور سگے بھائی پر گولی چلا دی وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کچھ نتیجہ ہوتا ہے بے صبری اور جلد بازی کا۔ ایسے لوگ بے قابو ہو کر جو دل چاہتا ہے کر گزرتے ہیں اور انجام کو ذرا نہیں سوچتے۔

۶۔ ایک بڑا اسبق اس حدیثِ نبوی میں یہ ہے کہ طاقت سے حتی الامکان کام نہیں لینا چاہیے۔ طاقت اس لیے نہیں حاصل کی جاتی کہ اس سے ضرور بہ وقت پر کام لیا جائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ایسی ہیبت اور رعب قائم رکھا جائے کہ اس کے ڈر سے لوگ غلط اقدام سے احتراز کرتے رہیں (ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم)۔ جنگ کوئی مقصد نہیں بلکہ فتنہ کو دور کرنے کا ایک آخری اور مجبورانہ چارۂ کار ہے۔ دباؤ سے برائی عارضی طور پر رک سکتی ہے۔ یہ مستقل علاج نہیں۔ مستقل علاج یہ ہے کہ بدکرداروں کے ذہن کو بدل دیا جائے۔ اور یہ تبلیغ و تفہیم ہی سے ہو سکتا ہے۔ دباؤ سے تو بعض اوقات اور ضد پیدا ہوتی ہے۔ برائی اس وقت چھوٹتی ہے جب عقلی طور پر اس کا برا ہونا سمجھ میں آجائے۔

۷۔ ایک بہت بڑا اسبق اس ارشادِ نبویؐ میں یہ ہے کہ حتی الامکان حکومت یا عدالت یا پولیس کی طرف رجوع نہیں کرنا چاہیے بلکہ یہ کوشش کرنی چاہیے کہ اپنی عقل و حکمت سے فتنے کو دور کرے

# تنقید وتبصرہ

**دینِ اسلام** | مترجمہ مولانا مرتضیٰ خاں حسن بی۔ اے۔ ۷۷۲ صفحات۔ لکھائی، چھپائی، کاغذ، جلد، سب کچھ عمدہ۔ شائع کردہ احمدیہ انجمن اشاعت اسلام۔ احمدیہ بلڈنگس۔ لاہور۔

مولوی محمد علی صاحب لاہوری کی ایک مشہور کتاب ہے THE RELIGION OF ISLAM
یہ اسی کا ترجمہ ہے۔ ہمارے پیشِ نظر صرف حصہ دوئم ہے۔ جس میں نماز، زکوٰۃ، صوم، حج اور جہاد کی تفصیلات شرح وبسط کے ساتھ درج ہیں۔ مولوی محمد علی صاحب (قطع نظر ان کے بعض مخصوص اعتقادات کے) ایک وسیع النظر اور جیّد عالم بھی تھے اور مخلص و محنتی بھی۔ ترجمہ سلیس ہے بجز ان مقامات کے جہاں اصطلاحی الفاظ کا استعمال ناگزیر ہوتا ہے۔ بعض جگہ ترجمے میں قدامت بھی ہے۔ مثلاً کئی جگہ لکھا ہے بناءً علیہ اس کی جگہ "اس وجہ سے" یا "اس بنا پر" وغیرہ زیادہ فصیح ہے۔ اسی طرح "حجر الاسود" کی ترکیب بھی درست نہیں۔ حجرِ اسود صحیح ہے۔

یہ بہ ظاہر ایک فقہ کی کتاب معلوم ہوتی ہے جس میں فقہی مسائل ہوتے ہیں لیکن اس میں ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ جہاں ارکانِ اسلام سے بحث کی ہے وہاں ہر چیز کا فلسفہ بھی بیان کر دیا ہے اور جہاں سے جو کچھ نقل کیا ہے اس کا حوالہ بھی دیدیا ہے۔ فاضل مصنف قرآن، بائبل، حدیث، فقہ اور تاریخ سب پر نظر رکھتے ہیں اور ان تمام مآخذ سے اس کتاب میں مدد لی گئی ہے۔ متانت اور سنجیدگی سے کسی جگہ انحراف نہیں۔ اگر کسی عام تصور یا مسلک سے اختلاف بھی کیا ہے تو دلائل اور سنجیدگی کے ساتھ کیا ہے۔ بظاہر آج دنیا بہت آگے بڑھ گئی ہے لیکن جس دور میں فاضل مصنف نے یہ کتاب لکھی ہے اس دور میں اتنا کچھ لکھنا بھی بڑی لیاقت وجرأت کا کام تھا۔ فاضل مصنف انگریزی علوم میں بھی خاصی دستگاہ رکھتے تھے۔ اپنے دور کے علوم متداولہ سے پوری طرح باخبر تھے اس لیے مغربیت کے شیدائیوں کو بھی ان کا اندازِ بیان اپیل کرتا ہے۔ گویا یہ قدامت پرستوں اور روشن خیالوں کے درمیان ایک حسین کڑی ہیں۔ بڑی بات یہ ہے کہ اس کتاب کو محض اسلام کی تعلیمات کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ اپنے کسی مسلک کی تبلیغ نہیں کی ہے۔

---

دیکھیے یہاں بھی یہی تعلیم ہے کہ میاں بیوی عدالت میں جاکر اپنے باہمی اختلاف کی وجہ سے رسوا نہ ہوں۔ گھر کے اندر ہی فیصلہ کرلیں۔ اس سے آگے جانا ہو تو پنچایتی اصول پر دونوں طرف کے ثالث مل کر صلح کرادیں۔ اس سے بھی کام نہ چلے تو پھر آگے تفریق بذریعۂ عدالت ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قصے کو بے ضرورت طول نہ دو۔ اور جو کام نجی طور پر ہو سکتا ہو اسے خواہ مخواہ حکومت کی مدد سے طے نہ کراؤ بلکہ آپس ہی میں طے کرلو۔

زیر بحث ارشادِ نبوی میں بھی یہی تعلیم ہے اور روحِ قرآنی کے عین مطابق ہے۔

(محمد جعفر)

---

**اعجاز القرآن** | مصنفہ مولوی محمد افضل شریف (مبلغ اسلام دیندار انجمن) ۱۰۴ صفحات ۔ کتابت، طباعت کاغذ اچھے۔ ملنے کا پتہ: ۴۵ اینشن لین، پوین پلی حیدر آباد دکن ۱۱ (انڈیا)۔ قیمت حسب استطاعت خریدار

چھوٹے سائز کا یہ مختصر سا رسالہ دلچسپ معلومات کا مجموعہ ہے۔ اس میں بہت سی قدیم کتابوں سے قرآن کی پیش گوئیاں ہیں۔ قرآن کی بعض حرفی و لفظی خصوصیات ہیں۔ حروف مقطعات کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے اگرچہ وہ صاف نہیں۔ اس کی حرفی خصوصیات میں ان تمام سورتوں کو الگ الگ لکھا ہے جن میں کوئی حرف صرف ایک بار آیا ہے۔ مثلاً سورہ تکاثر میں ب صرف ایک بار آئی ہے۔ اور سورۂ کوثر میں ت فقط ایک بار۔ ھلم جرا۔ قرآن کی تاثیر کے سلسلے میں ایک واقعہ منا دارذی کا بھی لکھا ہے۔ (ص ۵۶، حالانکہ یہ قرآنی آیات نہیں ہیں۔ لسانی خصوصیات میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ کرشن جی نے ایک وزیر سے ساری گفتگو عربی زبان میں کی جس سے تمام راجگان کورو و پانڈو ناواقف تھے۔ یہ واقعہ ستیا رتھ پرکاش مطبوعہ ۱۸۷۵ء کے حوالے سے لکھا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ غور طلب ضرور ہے۔

دلچسپ حصہ عربی رسم الخط کا ہے جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ بعد کی سب زبانوں کی رسم الخط اسی سے ماخوذ ہیں۔ حروف اور جملوں کو بطور مثال پیش بھی کیا گیا ہے۔

جن علوم کی طرف قرآن میں اشارہ ہے ان کا بھی ذکر ہے مثلاً حساب، تاریخ، جغرافیہ، طب، حیوانات، ہیئات وغیرہ۔

آخر میں دلچسپ سوال و جواب ہیں جو قرآن ہی سے ماخوذ ہیں مثلاً اس کتاب (قرآن) کا ناشر، مصحح، حق اشاعت محفوظ، رجسٹریشن، مکتبہ، قیمت اور ملنے کا پتہ، انتساب، پیش لفظ، وجہ تصنیف، تعارف وغیرہ کا جواب قرآن ہی میں قرآن کے متعلق موجود ہے۔ اس سے زیادہ دلچسپ وہ جوابات ہیں جو کوئی قرآن سے یوں کر سکتا ہے کہ آپ کا نام؟ کہاں سے تشریف لائے؟ آپ کی زبان؟ کب تشریف لائے، کہاں قیام ہوا؟ آپ کی ملاقات کا وقت؟ کتنا وقت دے سکتے ہیں؟ آداب ملاقات کیا ہیں وغیرہ سب کے جوابات قرآن کی زبان سے نقل کیے ہیں۔ کتاب دلچسپ ہے اور بڑی بات یہ ہے کہ جس مضمون پر کتاب ہے اسی سے بحث ہے۔ اپنے مخصوص مسلک کا پرچار نہیں۔ (م - ج)